



Bibliotheca Alexandrina

0016144











# فلسفة رز

مع ترجمات من أعماله

بفليم  
عبد الفتاح الديدي

مكتبة الطبع والنشر  
مكتبة الأنجلو المصرية - مصر  
١٦ شارع محمد فريد - القاهرة

مايو ١٩٧١

( المؤلف بريشة الفنان حسن عنبر وتنفيذ إميل كامل )



# الفهرس

صفحة	
١	تصدير . . . . .
٥	المقدمة . . . . .
٢٢	سارتر — حياته ومؤلفاته وعصره . . . . .
٤٤	بشار الأعصار . . . . .
٦٠	مبادئ الوجودية الأولى . . . . .
٧٠	العالم الخارجى والإنسان . . . . .
١٢٣	عذاب الآخرين . . . . .
١٣٤	فلسفة هيغل وأثرها فى انجلترا وأمريكا وفرنسا . . . . .
١٥٦	مراجع البحث . . . . .
١٥٩	نصوص مختارة من أعمال سارتر . . . . .
١٥٩	المادية والثورة . . . . .
٢٣٠	فكرة أساسية من أفكار ظاهرية هوسرل . . . . .
٢٣٤	جان جير ودوره وفلسفة أرسطو . . . . .
٢٥٠	الحرية الديكارتية . . . . .
٢٦٩	الإنسان والأشياء . . . . .





## تصير

كان سارتر حدثاً فريداً بالنسبة إلى تفكير الانسانية برمتها . ولكنه كان بالنسبة إلى أنا شخصياً مثال التمرد الحقيقي الأصيل ضد الخطأ والنباء والحماقة وكل أنواع الانتفاع التقليدي الذي يقتل كل موهبة ويصد كل تقدم ويفزع من هول أى ارتقاء عقلى أو مادى .

ولم تكن فى شبابنا نستطيع أن نجازف سياسياً بأى شىء . كنا أعجز وأضعف من أن نعرض لارهاب عملاء الاستعمار داخل البلاد قبل الثورة ، وكنا أقرب إلى رجال العلم منا إلى رجال السياسة كما كنا قريباً بأنفسنا أن نفع فريسة الرجعية والانتهازية والأحزاب . فلم نجد وسيلة لأن نقول ما أردنا قوله إلا على لسان سارتر .

وكنت أكره بالميل الشخصى كثيراً من المذاهب الفلسفية كالوضعية المنطقية والعديد من مبادئ السياسة الاقتصادية المتطرفة وكل مامن شأنه أن يحد من التفكير فى مطلع الشباب بالذات . غير أنى كنت أتطلع إلى التأثير الاجتماعى الذى يمكن أن تحدثه هذه الأفكار فى أذهان الناس . كنت أشعر بأنها تقوم فعلاً باحداث تأثير على المستوى الاجتماعى وبأنها تلعب دورها فى أذهان الناس بما يضمن الحركة والانتقال والتحول .

ولم يلبث لنيف منا أن انضم إلى المؤلفين والشبان المؤيدين للأفكار الوجودية والعاملين على نشرها والتعريف بها . وتجمعت مجموعة من هؤلاء الشبان تحت إسم « الفشلاء » صارت تلتقى مساء كل خميس لقراءة الأبحاث والمناقشة والتشاور فى مسائل الفكر والأدب مع استمداد الخبرة ممن هم أكبر سناً

في مضمار الفهم التقدمي للمسائل التي شغلتنا في ذلك الوقت . ولعلنا أول مجموعة من الشباب تعطي الفرصة للدكتور محمد خلف الله لكي يشرح الآراء التي اعتنقها بشأن القرآن .

وقد يسأل سائل ولماذا « الفشل » ؟ والواقع أننا كنا نسيل إلى هذه التسمية لما كانت تبعث في نفس السامع من انطباع الصرف في التكوين ومن الدلالة الساعرة على كل من كان يحقق مراده في عصر الوصولية والرشوة والفساد الاجتماعي والفكرى والتخلف من حيث الأوضاع وللهم والرجال والسياسة العامة للدولة .

وصارت جماعة « الفشل » شيئاً بديلاً عما لم نكن نستطيع أن نسميه . كنا نود الانتساب أو الانتماء إلى ما لا يمكن أن يعد انتساباً أو انتماء حتى لا يقع بشكل أو بآخر تحت طائلة القانون المسلط نحو كل انسان شريف . وكنا نود أن نبليغ الهدف عن طريق غير مباشر . فكان « الفشل » أول مدرسة وجودية ناقشت أجراً الأفكار وتعرضت لأقدس المقدسات وتناولت بالبحث كل شأن من شئون الفكر على ذلك المستوى البدائي البسيط المتطلع إلى عدم الخضوع السياسي وعدم الاستسلام لمجتمع فاسد متخلف مع تحقيق حرية كاملة في البحث والنقاش والعرض .

وشرحنا الوجودية في جلسات هذه القدوة الأسبوعية وشجعنا الكثيرين على الحماس لأرائها وكتب بعضها عنها كتابات بعضها دراسي جاد وبعضها خفيف يطمع في اجتذاب القارئ بأي ثمن . وتناولت الوجودية بقلبي في مقالات جادة على صفحات الرسالة والثقافة وفي مقالات بقصد التعريف بها على صفحات الأهرام . وتوالت هذه الكتابات ابتداء من سنة ١٩٤٩ حتى أوائل سنة ١٩٥٢ . وفي سنة ١٩٤٧ عمل أنيس منصور مشرفاً على الصفحة الأخيرة



في صحيفة الأساس ، فأسهم في التعريف والاشادة بالفلسفة الوجودية : ثم انتقل إلى الأهرام فنشر بعض مقالات بالصفحة الأدبية فيها إلى أن أصدر كتيبه الصغيرة الجذابة عن الوجودية ورجالها وفلسفتها .

وشارك فؤاد كامل عبد العزيز في اعطاء صورة واضحة عن الوجودية في كتاب صغير .

وبدأت تتدفق بعض مقالات د. عز الدين اسماعيل ومحمد خليفة التونسي ود. وليم الميرى ود. حسين نصارود. مصطفى ناصف ود. نزار الزين وسعد أبو السعود وتوفيق حنا وبرزت من هذه الندوة أيضا أشعار غراميات روحية القليبي ومحمد محمود عماد نجمل الشاعر الكبير محمود عماد .

وكانت جماعة الفشلاء تعبر عن مأساة الوجود الانساني بالرمز الغرامي في المشق والهيام وفي الفشل في معارك الحب . وظلت هذه التجربة الغرامية البديل الرمزي عن كل فشل سياسي والحوار الذي تدور حوله كل المشاكل الفكرية والأدبية والاجتماعية المعروضة حتى تبقى أى شبهة سياسية .

وكان رائد هذه الأفكار الوجودية الفيلسوف الكبير الاستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى . فقد عرفنا إسم سارتر على يديه من رسالته للدكتوراه سنة ١٩٤٣ عن الزمان الوجودى ثم ظل يداوم تعريفنا بالوجودية طول مدة تدريسه لنا بالجامعة .

وكان مثلها الأعلى ونبراسها الذي لا ينطفىء تلك الجذوة الروحية الخالدة في ضمير هذه الأمة وهى الثورة الشعبية العارمة التى تولاهها الاستاذ الكاتب الكبير عباس العقاد ، ومبادئ الشرف التى تجلت فى ثورته الاجتماعية المستمرة على الظلم وعلى طغيان الفرد وعلى الاستغلال الأجنبي .

فاذا كنت قد عرفت إسم سارتر سنة ١٩٤٣ فى سن السابعة عشرة وبقيت

أتطلع إلى اسمه وأقرأ كتبه وأتعرف على فلسفته وأتابع حركته في باريس أثناء دراستي بها بين سنتي ١٩٥٢ و ١٩٥٦ ، وألقاه مرة أخرى بالقاهرة سنة ١٩٦٧ كمندوب عن وزارة الثقافة بين نخبة المفكرين الذين صحبوه أثناء زيارته ، وأواصل الكتابة والتأليف عنه في كتابي عن الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة وأدبنا والاتجاهات العالمية والقضايا المعاصرة في الفلسفة ... فإنني أشعر بالسعادة والمسئولية معا الآن عندما أتناول القلم من جديد لأكتب هذا الكتاب الجديد عن سارتر كرمز للعصر الذي هب على القرن العشرين . إذ صارت الكتابة عن سارتر اليوم شيئاً عسيراً لذيذاً في آن معا وأصبحت الشروح والتفسير لفلسفته كثيرة كما تضخم آراؤه وكسبه ومواقفه إلى حد يصعب معه الكلام .. ولعل هذه الصعوبة نفسها هي مصدر الإغراء .

عبد الفتاح الديري



## المقدمة

موضوع هذا الكتاب جان بول سارتر وفلسفته التي هبت بمثابة اعصار القرن العشرين . ولم يترك مفكر بصماته على أحد القرون مثلما فعل سارتر . ولم يستطع مفكر أن يشغل قرنا بأسره وأن يحول سنواته كلها مثلما فعل سارتر . يمكن أن تنسب القرون إلى الظواهر الحيوية النفعالة في حياة الناس . وإذا قيل مثلا ان القرن السابع عشر هو قرن النهضة واكتشاف الطباعة وأن القرن الثامن عشر هو قرن اكتشاف البخار والثورة الفرنسية وان القرن التاسع عشر هو قرن التحول الصناعى فالقرن العشرون هو بلا منازع قرن سارتر . وهذه أول مرة ينسب القرن بأكمله إلى شخص .

وإذا قيل ان القرن العشرين هو قرن سارتر فعنى ذلك أنه كان سببا في كل ماحدث في هذا القرن العشرين من قلاقل واضطرابات وثورات فكرية وتحولات اجتماعية وتجمعات طلابية وسياسية .

لقد شرع سارتر من ناحية في تحديد دور المثقف في التاريخ وأمكنه من ناحية أخرى أن يضع عدداً من المبادئ الهامة وأن يعلن مجموعة من الأهداف السياسية . وكانت هذه كلها بمثابة اللبنة الأولى في كيان القوة الثالثة العالمية أو فيما يعرف الآن باسم الكتلة الثالثة . وتمنى سارتر أن تلعب فرنسا هذا الدور وأن تجمع حولها شعوب الكتلة الثالثة . ولكن ظهرت مجموعة الشعوب الآسيوية الأفريقية وأدت هذه المهمة التي أصبحت من أبرز معالم القرن العشرين . وصاح سارتر صيحته العالية « لا يمكن أن يكون صحيحاً أن العالم ينقسم إلى امبراطوريتين امبراطورية الخير وامبراطورية الشر . . هذه

أو تلك فقط» ولم يلبث انتهاء حرب المزد الصينية سنة ١٩٤٦ أن فرض دلالاته على فكر سارتر من هذه الناحية وجعله يرفض سياسة التكتلات القائمة ودفعه إلى الكلام عن التعايش السلمي وإمكانية الكتلة الثالثة وفرصة التفاهم من أجل دعم السلام .

ولهذا لا يمكن أن يقتصر هذا الكتاب على تقويم سارتر من حيث هو فيلسوف فحسب أو من حيث هو سياسى فقط وإنما ينبغي أن ننظر إليه على أساس ابتكاره لونا جديداً من الفلسفة الديناميكية التي لا تتطلع إلى فرض نفسها أو التأثير على الواقع على نحو ما تفعل فلسفات الفاعلية بقدر ما تعتمد إلى تسمية الواقع . وهذه هي السمة الأصلية فيما نطلق عليه اليوم باسم الفلسفات الديناميكية مثل فلسفات سارتر وأضرابه من الوجوديين .

الفلسفة الوجودية ليست فلسفة فاعلية بالمعنى المقصود من أن فلسفات الفاعلية هي الفلسفات التي تريد أن تفرض نفسها على الوضع الجارى وأن تخضع الواقع لها . بل الفلسفة الوجودية هي فلسفة ديناميكية ترمى إلى تسمية الواقع واثرائه وتطويره . وذلك هو ما ستوضحه هذه الدراسة .

وتعتمد وجودية سارتر على مبادئ أساسية وعلى مفاهيم خاصة . تقوم وجوديته على فكرة الإيمان بالقيمة العليا للوجود الانسانى ممثلاً في الفرد . وتؤكد هذه الفلسفة أن وجود الانسان الفرد هو أكبر قيمة داخل الوجود الجماعى وفي إطار الموجودات للمادية . غير أن وجود الفرد يرتبط ارتباطاً حيويًا بوجود الآخر ولا يمكن أن يفهم أو يدرك وجود الفرد بغير إحالة إلى وجود الغير . وجود الغير أو الآخر شرط ضرورى لتحقيق وجود الفرد . وتلك خطوة رئيسية في فلسفة هيجل استمدتها منها الوجودية .

وهذه مسألة أولية ووجود الغير أولى بالنسبة إلى وجود الفرد . وجود

الغير من نفس وجود الأنا المفرد . ليس هناك خطوة أولى وخطوة ثانية . الخطوة الأولى هي نفسها الغير كأنا والأنا كغير . وهذا الارتباط بين الأنا والغير ارتباط حيوي أساسي .

ولكن لا ينبغي أن ننسى احتياجاتنا وضرورات التكوين الجماعي أهمية الكيان الفردي داخل الحياة العامة المشتركة . الوجود أساساً وجود - داخل - العالم ووجود - مع - الآخرين ووجود - في - ذاته . ولكنه رغم ذلك كله وجود يختص بالفرد ويتعلق بحياة الإنسان القائمة بنفسها وفي حد ذاتها .

ويعني ذلك كله أن الوجودية لا تريد أن تخدع الإنسان عن نفسه ولا أن تشغله عن ذاته . لأن الوجودية هي الفلسفة التي تضع الوجود الفردي مع كل حقيقة أخرى وتفترض الكيان الفردي كأساس مبدئي لتفسير كل مظاهر الموجودات الماثلة . أو لعلها لا تفسر شيئاً بقدر ما تسعى لتقرير وضع حقيقي قائم وهو أن الوجود الذاتي هو أعلى وأثمن جوهر داخل إطار الإنسانية وفي معاشنا الأرضي . فمن المسلم به ومن المعقول أيضاً أن وجود الإنسان الفردي هو أصل كل شيء في الحياة الحاضرة وأن كل شيء يبدأ بالوجود الفردي . ولهذا لا ينبغي أن تأتي أية فلسفة فنسبنا هذه البذرة الوجودية الأولى أو هذه اللبنة الأولى في بناء الإنسانية والموجودات والمجتمع . لا ينبغي أن تتجه الفلسفات إلى للمادية أو إلى الروحية أو إلى المثالية أو إلى الوضعية قبل أن تمر بالوجودية .

فإذا كانت المادية تضع المادة فوق كل اعتبار وإذا كانت الروحية تجعل الروح فوق كل تقدير وإذا كانت المثالية تفسر كل شيء ابتداء من عالم الفكر وإذا كانت الوضعية تفترض الأوضاع القائمة بالفعل كأساس فكري لتفسير كل الحقائق . . . إذا كان هذا هو شأن كل هذه المذاهب . . فهذه الوجودية تضع

الوجود كحقيقة وكمبدأ افتراضى فوق كل اعتبار آخر . إنها تسمى إلى عدم تخطى هذه العقبة الأصلية . . أنها لا تقيم الخطوط بحيث تبدو نقاطاً متجاورة . بل تسمى بالنقطة حتى يتم لها إقامة الخطوط . لا بد أن تمر بالنقطة سواء كفرض أو كحقيقة أو كشيء من أجل الامتداد بها نحو الخطوط . فقد تتعامل داخل إطار الأشكال والهيئات ناسين النقطة ولكنها ان تزول تماماً من إحراكتها ولا بد أن نعود فنذكرها من حين إلى حين كي نمالك أنفسنا وتماسك بين أيدينا الأشكال والصور والهيئات . لا بد من النقطة إلى معنى الوجود عارياً قبل كل شيء .

ويعمد وجود الذات الفردية أساسياً لدى الكائن الحى وفى كل ظواهر الوجود فيما بعد . يعمد وجود الذات بالنسبة إلى الموجودات وظواهر الوجود العامة كالنقطة بالنسبة إلى الخطوط والأشكال . وهذا يدعونا إلى الالتفات أولاً وقبل كل شيء إلى هذا الوجود الذاتى حتى تتمكن من المضى قدماً فى كل التفسير على ضوء حقائق الذات الفردية الواعية . وباختصار نقول ان الوجودية لا تضعى بالوجود الفردى فى سبيل تجسيم اجتماعى ولو أن الهدف الأول والأخير هو التكوين الجماعى نفسه . الوجودية لا تتخطى الفرد وهى تنشئ تهيئة التكوين الجماعى كما لا يتخطى الصور حقيقة النقطة وهو يسعى لعمل التكوين التخطيطى للوحاته . والوجودى يصل إلى أهدافه متسللاً عن طريق الأفراد كما يصل للمهندس إلى وضع خطوطه ابتداء من التسليم بالنقطة .

وللذات الفردية عيوب ، بل لا يمكن أن يتجاهل الباحث كل ما يتخلل الوعى الانسانى الفردى من آفات . ولكن مع ذلك لا يمكن التضحية به لأن أى تضحية بالوجود الفردى هى إفساد وتضليل وتزييف لمعنى الوجود الجماعى . لا يبرر الوجود الجماعى استهلاك الأفراد استهلاكاً خالياً من المضمون الإنسانى .

لا بد أن يكون استخدام الإنسان داخل إطار الجماعة محدداً بأهداف إنسانية محضة . ولا بد أن تتحقق كرامة الأفراد من أجل تأسيس كيان اجتماعى مطبوع بطابع الإنسان . إذ أن أى إخلال بكرامة الأفراد يؤدي إلى إقامة مجتمع من المجتمعات الضالة الغريبة .

وهذا هو ما لا يدركه أصحاب المفاهيم . إنهم يتصورون أن أى مجتمع هو كائى مجتمع أنهم لا يفرقون بين التكوينات الجماعية وبحسبونها بحساب يتلاءم مع تفكيرهم ومع عقائدهم دون حقيقة الكيان الاجتماعى ذاته . ما هو المجتمع المنشود الذى يمثل كياناً آدمياً بشرياً ؟ هذه مسألة يصعب تحديدها تحديداً صارماً . ولكن من المؤكد أن التكوينات الجماعية الفاسدة سريعة الظهور ومتعددة فى أقطار شتى من العالم فالتكوين الاجتماعى ينبغى أن يحمل بالضرورة طابع الانسان وإلا كانت كل ضغوطه على الأفراد ذات أثر ضار فضلاً عن أنها ستؤدي إلى إعدام الفرد . المجتمع غير السليم هو المجتمع الذى تنمى فيه كيانات الأفراد محواً ضاراً بالأفراد وبالجماعات .

لا أدري كيف يمكن أن نشير إلى هذا الموضوع إشارة محددة صريحة . فالمجتمع قد يضحي بأفراد كثيرين من أجل المحافظة على سلامة الجماعة . وسلامة الجماعة هنا تفسر من وجهة نظر عملية بحتة . ولكن هل هدف الكيان الاجتماعى هو المحافظة على السلامة العمومية بأى ثمن ولأية غاية ؟ هل سلامة المجتمع هي الكيان الاجتماعى ؟ .

لا شك أن المجتمع شيء آخر سوى السلامة . ولا شك أن بعض عوامل الانذار الداخلى فى التفاعل الاجتماعى قد تؤدي إلى فائدة اجتماعية أكبر . قد يتحقق للناس الكيان الاجتماعى بعناصر غير سليمة أو غير صحيحة أو غير جازمة . ولكن قد يحمل ذلك الكيان الاجتماعى طابع الانسانية الصحيحة



على الرغم من ذلك كله . وهذا شبيه بما يجرى فى الخطوط والأشكال الهندسية لأنك لا تستطيع أن تقدر النقط داخل الخطوط تقديراً كياً متساوياً شاملاً أو تقديراً كياً مطابقاً . ومع ذلك فالمهندس يعتمد إلى إقامة الخطوط مستعيناً بهذه النقاط بكل ما فيها من عيوب وآفات ووهمية وعدم تحدد .

الوجود الفردى إذن وجود ضرورى لأنه مصدر الوعى والتكوين والشمول والنظام فى الكيان الاجتماعى بأكمله . ولا بد من الاعتراف والتسليم به فى كل مقتضياته التى لا تخضع لتحديد قاطع . وليس من طبيعة المفاهيم أن تخضع لنظريات غير نظريات التوضيح والتفسير للأغراض التى تخدمها . ولهذا تتجاوز هذه المفاهيم عن كل حقائق الفرد بما فيها من تفصيلات وبكل ما تنقسم به من الميوعة والانزواء من أجل التحقيق المتكامل للأهداف المنشودة التى يتم تسخير الأفراد فى سبيلها . وتكمن المشكلة بأكملها فى درجة إنسانية استخدام الأفراد التى تقبها الجماعة ، وتتوقف عليها إنسانية الجماعة أو عدم إنسانيتها .

فمثلاً يمكن القول بأن الدولة الرومانية كانت تهدف إلى « أنسنة » وضع الأسرى والرقىق بتشغيلهم . ويمكن أيضاً القول بأن الصناعة الحديثة التى تعتمد على الرتابة والمواصلة لحركات بعينها هى طريق تحرر العمال لا اكتشافهم الحرية داخل تجربة الصلابة وخلال عملية اكتساب الخبرة والقوة عن طريق مباشرة الآلات . والمهم هو درجة الإنسانية التى تتحقق فى المجتمع خلال الطابع الذى يفرضه الفرد نفسه على هذا المجتمع .

لذلك كان ينبغى أن تلتفت الاشتراكية الوجودية إلى عنصر الذهنية داخل للعصب الذى تتكون منه الجماعة . ولم يتكشف عنصر الذهنية إلا خلال الحركة الارتدادية للتجربة النقدية . فهذه الحركة هى التى أدت إلى اكتشاف عنصر الذهنية داخل الأبنية العملية وفى صميم العلاقة الجدلية (الديالكتيكية) التى

تربط أشكال التعدد الفاعلى المختلفة فيما بينها . ولأول مرة فى تاريخ الفكر البشرى استطاعت الوجودية الاشتراكية أن تبلغ مشكلة الشمول الكلى بغير مشتمل كلى وأن تتوصل من ثم إلى أسس هذا الشمول الكلى نفسها . . أى أمكنها أن تضع يدها على محركات هذا الشمول الكلى وعلى اتجاهه غير الدورى عن طريق البحث فى شروط ذهنية النتائج وآثارها ومعالمها التاريخية .

أو بعبارة أخرى استطاعت الوجودية الاشتراكية أن تلمس عناصر الذهنية السارية فى شعب المجتمع وتفرعاته ، وأن تكشف دخائل الشمول الكلى القائم بلا وعاء شامل أو سند كلى . استطاعت الوجودية الاشتراكية ذلك بعد أن فحصت آثار المجتمعات الزائلة ونتائج الحضارات المنقضية ووضعت يدها على مؤديات المفاهيم الاجتماعية وأنظمة الحكم المختلفة . إذ أنها استطاعت بذلك كله أن تبلغ مشكلة الشمول الكلى القائم فى المجتمع بغير شامل وبغير إطار اجتماعى مساند للكلية . وهذا أدعى لوضوح الذهنية التى تقوم مقام الأعصاب والشرابيين داخل الكيان الاجتماعى . ان الشمول يأتى ها هنا من الداخل لامن الخارج .

ومعنى هذا مرة ثالثة أن الاشتراكية الوجودية أرتدت نحو الأبنية الصورية الأولية داخل المجتمعات لكى تحدد أسس جدلية ( دياكتيكية ) جديدة للعلوم البشرية الأصلية . وهذا هو ما نحاول اليوم أن ننظر فيه لاحداث التغيير الجوهرى الضرورى فى كل نظرة اجتماعية تتغاضى عن مآسى الأفراد والأقليات فى سبيل إنشاء كل شامل أو من أجل حماية مصالح العدد الأكبر . فهذا العذر الذى تضحى الجماعة بعدد من أبنائها ببناء عليه باسم الضرورة العامة لا يدل على صلاح هذه الجماعة ويتم عن خلل أساسى فى كيان هذه الجماعة . لأن المفاهيم السلمية هى التى تبقى طابع الإنسانية نجما على الجماعة وهى التى تضمن للفرد قيمة

حياته ووجوده وتحفظ له قيمه وغاياته . الاشتراكية الحلقة هي التي لاتانى وجود الإنسان .



ولاشك أن هذه النظرة الجديدة إلى الوجود الإنساني استدعت فحص قدرات المجتمع على استخدام الأدوات والانتفاع بها من أجل تسخير الإمكانيات الإنتاجية لمنافع الإنسان . تطالب الأمر التدقيق في أمر ما نسميه « بالبراكسيس » أى تسخير الحقائق المادية عن طريق الممارسة . ويطوى تسخير الحقائق المادية على احتواء الشيء الذى لا حياة فيه داخل مشروع كلى يفرض على هذا الشيء وحدة شبه عضوية . ومعنى هذا أن هذه الوحدة هي فعلا وحدة الكل واسكنها تبقى رغم ذلك اجتماعية من جهة وإنسانية من جهة أخرى ، ولا تعيب في ذاتها الأبنية الخارجية التى تنشئ عالم الجسيمات . وبقاء الوحدة متوقف بالعكس على فاعلية للمادة . ولكن بما أن هذه الوحدة لا تعدو أن تكون انعكاسا لتسخير الحقيقة المادية بالممارسة .. وبما أن تسخير الحقيقة المادية لا يتأدى إلا بمشروع إنسانى يخضع لظروف محددة ولاستخدام أدوات معينة وفي مجتمع تاريخى على درجة معينة من النمو . . . . فان ما ينتج عن هذا التسخير يعكس المجموعة بأكملها وإن كان يعكسها سلبا لا إيجابا . بمعنى أن الشيء الناتج هو ذو الدلالة أو هو صاحب الدلالة ، بينما الإنسان في هذه الحالة يكون هو المدلول . والواقع في هذه الحالة أن الاداة المستخدمة تستمد دلالتها من العمل البشرى بينما لا يستطيع الإنسان إلا أن يؤدى دلالة ما يمر به فقط .

وعلى نحو من الأنحاء يمكن أن يقال إذن ان الأدوات المستخدمة تمكس إلى الأفراد معارفهم الخاصة بهم . وإذا نظرنا في إنتاج أحد مصانع المواسير مثلا يمكننا أن نرى في تشكيل وفي تنويع المواسير خبرة الإنسان نفسه ومعرفته

بطرق صناعة اللواصير واحتياجات المعيشة المدنية في المجتمع القائم وأساليب العيش التي تحتاج لثل هذه العيّنات . فالإنسان يفرض طابعه على الحقيقة المادية عند تسخيرها ، وهذا من شأنه أن يدعونا إلى اكتشاف علاقة الدلالة في تأثيرها على الكيان البشري بالكون بأكمله .

ومن ثم يمكن استخلاص دوائر الحياة الإنسانية ذاتها وإمكانات الفرد من تشكيلات المادة وتطبيقاتها . ولذلك فالحياة العملية والانتاج الصناعي من شأنهما أن يكشف طابع المجتمع ومقدار الأصالة في مجموعات ومقدار التطوير الذي يشمل أفراد . فتسخير الحقيقة المادية من شأنه أن يكشف عن الطابع النفعي للإنسان وعن مدى التحرر الذي يلزمه الفرد عند تحقيق فاعليته ومشغوليته وكرامته . لأن حرية الإنسان متوقفة على قدرة الإنسان على التحكم والسيطرة على الآلة .

الوجود الفردي إذن أصيل وضروري حتى وإن كان مستخدما مستخدما وظيفيا . وملاحظ الاغتراب التي يتميز بها الوجود الفردي والتي سبقت الإشارة إليها ليست ههنا سوى مظهر . هذه هي النقطة الأولى التي ينبني تأكيدها فيما يتعلق بعبوب الانفراد والابتعاد والعزلة التي يهاجم بها الماركسيون كل نظرية وجدانية أصيلة في الديالكتيك المخالف للديالكتيك الجماعي القائم على إنكار الفردية والعقل ، ليس الاغتراب سوى مظهر خارجي لطبيعة أساسية خاصة بالإنسان . أما الفعل فيبدو ابتداء من قوة مشتركة نحو هدف مشترك . والاحظة الأساسية التي تتميز بتحقيق القوة وتتميز تسخير الحقائق المادية بوصفها موضوعا كأي موضوع هي الاحظة الخاصة بالمباشرة العملية الحرة للفرد . ولكن تحدد هذه المباشرة العملية الحرة للفرد ذاتها كواسطة عابرة بين القوة المشتركة وبين الهدف المشترك . وعندما تكون المباشرة العملية الحرة للفرد بصدد تحقيق

ذاتها في الشيء الموضوعي فهي عندئذ لا تكتفي بإلغاء نفسها كفعل عضوي في صالح الموضوعية المشتركة وهي تكتمل، وإنما يؤدي هذا الإلغاء — لصالح — الموضوعية إلى اكتشاف المباشرة العملية الحرة الخاصة بالفرد لتسخير الحقائق المادية تسخيراً مشتركاً. هذا علماً بأن الموضوعية المشتركة ذاتها ليست في حقيقة الأمر سوى تحقيق الأهداف.

أما النقطة الثانية التي لا نلبيث أن نتحقق منها هاهنا فهي أن الاعتماد الكبير على الجزمية الكلية أو الحتمية العامة يعرض الأفراد لإلغاء كل مقاومة للواقع. لاشك أن الإيمان القوي بالحتمية المطلقة في تطورات المادة وأحداث التاريخ من شأنه أن يلنى رغبات الأفراد في تغيير الواقع، وأن يدفع الجميع إلى التسليم بتقلبات الظروف والاحداث.

ومن المتع بهذا الصدد أن نجد اثنين من المفكرين يلتقيان عند هذه النقطة. فقد كتب العقاد في سنة ١٩٤٣ (مجلة الرسالة - العدد ٥٠٩ في ٥ أبريل سنة ١٩٤٣) مقالا عن الفرد والدولة يقول فيه: «إن تغليب الشئون الاقتصادية أو تغليب الدوافع للمادية على دوافع الحياة في الأفراد هو في الواقع «قدري» جديدة يلجأ إليها العاجزون في زماننا هرباً من التبعة. ولكننا نأخذ دائماً بمقياس واحد من مقاييس التقدم الإنساني وهو مقياس المسئولية واحتمال التبعة. فاحتمال التبعات هو مفاط التقدم المستطاع.

» ومعنى ذلك أن التقدم هو الاعتراف بالفرد والاعتراف بشأته في المجتمع والخروج به من ربة القدرية التي تفرض سلطاناً يستغرقه ويعطويه.

وجاء الفكر الثانى سارتر يقول نفس الرأى في مقاله عن المادية والثورية سنة ١٩٤٥ وهو المقال الذى نشره بالجزء الأول من كتابه عن المواقف حيث



يقول : « يجب أن نلاحظ أن الالتصاق الضيق جداً بالجزئية السكلية يخطر  
بالغاء كل مقاومة للواقع . وقد حصلت على برهان بهذا الشأن خلال محادثة مع  
السيد جارودى ورفيقين آخرين . إذ قال السيد جارودى أن ثمة علماً للتاريخ  
وأن تسلسل الواقع حتمى صارم ومن ثم فالنتائج أكيدة . وعلى عكس الواقعية  
الثورية التى تقول بأن الحصول على أقل النتائج يتطلب الغناء وسط أسوأ  
الشكوك وعدم اليقين . . . تؤدى الاسطورة المادية إلى اطمئنان بعض الأرواح  
اطمئناناً عميقاً فيما يتعلق بمقابلة جهنم — ودم . فهم يظنون أنهم لا يستطيعون  
ألا ينجحوا . فالتاريخ علم ونتاجه مكتوبة ولا تنقص إلا قراءتها . وهذا الموقف  
هروب بأوضح المعانى . لقد قلب الثورى الأساطير البورجوازية وشرعت  
الطبقة العاملة خلال ألف من التقلبات . . . من الاعتداءات والتراجعات . . .  
من الاتصارات والمزائم فى تجميد مصيرها الخاص داخل الحرية وداخل  
القلق أما أمثال جارودى فيشعرون بالخوف . ليس ما يبحثون عنه فى الشيوعية  
هو التحرر وإنما تقوية النظام . ولا يبحثون شيئاً بقدر ما يبحثون الحرية . وقد  
تخلوا عن القيم القبلية الخاصة بالطبقة التى يمثلون نتائجها كما يعثروا على قبليات  
المعرفة وسبل التاريخ المخططة سلفاً . . . فلا مجازفة ولا تخوف . . . كل شيء  
مأمون والنتائج مضمونة . وفى لحظة تختفى الحقيقة ويغدو التاريخ لاشيء سوى  
الفكرة الغامضة . ويشعر السيد جارودى داخل هذه الفكرة بأنه فى أمان .

وهذا هو ما عبر عنه العقاد باسم القدرية الذى خلعه على هذا الموقف المستند  
إلى اللزوم والضرورة فى حتمية الوقائع للمادية وأحداث التاريخ . وقال سارتر  
أيضاً فى نفس هذه المقالة ما أشار إليه العقاد من أن للمادية ليست بالضرورة ثورية  
الاتجاه وليست بالضرورة أيضاً علمية الاتجاه .

والواقع أن للمادية تعتمد في الغالب على معارف أولية ثابتة مؤكدة . ولهذا فهي لا تدع أية فرصة أمام رحابة الفكر العلمى للتطور بعيداً عن المعارف العلمية الأولية البسيطة . ولهذا لا يمكن أن تكون للمادية ثورية بالضرورة لأنها على العكس من ذلك تركز على الثابت البسيط للمفهوم وترتبط بكل ما في أذهان الجماهير من قابلية عادية على المستوى العام . ومن هنا لا يمكن أن يقف الذهن المتطور الرحب صاحب المنظر الواسع والفكر المتألق أو أن يتعدد عند هذا المدى البسيط ولا يوجد ما يلزم باقتران المادية بالعلمية لأنها قد تتغاضى عن أبعاد الفكر العلمى العليا وتمسك بالأطراف القريبة حرصاً على التبسيط المناسب وتمسكاً بمبدأ الاقتصاد في الفكر .

وهذا هو مادفع سارتر إلى الانتقال إلى مستوى أبعد من كل المستويات القائمة بالفعل سواء في باب السياسة البهتة أو في باب النظرية الفلسفية الخاصة . ولا يعنى هذا بطبيعة الحال رفض الماركسية بوصفها النظرية السياسية المبسطة أو انكار المادية بوصفها التفكير العلمى الساذج . فلا يستطيع الوجودى أن يكون بحال من الأحوال معارضاً للماركسية . كل ما يملكه الوجودى إذن هو الإستعداد للانتقال إلى ما بعد الماركسية وفتح النوافذ ليطل على ما وراء المادية . وهذا هو ما لم يكن واضحاً أحياناً في أذهان بعض الاشتراكيين من ضرورة فتح النوافذ إلى ما وراء الواقع النظرى الاشتراكى وأن كان من المحتمل دائماً أن يكون وراء هذا الواقع النظرى الاشتراكى سارتر نفسه ومن خلفه السارترية بكيانها الشامل .

وعندما كان سارتر بالقاهرة ألقى خطاباً رائعاً في قاعة سيد درويش بأ كاديمية الفنون بالهرم عن نظراته الاشتراكية . كان ذلك في أوائل سنة ١٩٦٧ . وتحدث سارتر عن مفاهيمه السياسية . وخطر لى أن أبعث بسؤال

مكتوب بالفرنسية إلى سيمون دي بوفوار رفيقته في الرحلة ترى إمكان سؤال سارتر بشأنه وهي جالسة إلى جانبه تفحص الأسئلة وتقرأها . كان كل أمل هو أن أدفعه إلى الكلام عن مستقبل فلسفته هو نفسه فسألته في الورقة المكتوبة المجهولة ما يلي : إلى أي حد تنوى التهام الماركسية وضمها في فلسفتك ؟ وإذا بسيمون دي بوفوار تتمعجب من السؤال وتبدى شعورها بأنه لا معنى له لأن سارتر اشتراكى مخلص . ولم تدع له فرصة التفكير في أبعاد السؤال في تلك اللحظة وانتقلت إلى السؤال التالى وأغفلت سؤالى .

وبطبيعة الحال لا يمكن أن تكون سيمون دي بوفوار على إلمام كاف بتفرعات فلسفة سارتر أو بإدراك أبعادها النظرية وخطوطها البعيدة بالصورة التي يتخيلها من يعرف علاقة كل منهما بالآخر وخاصة فيما يتعلق بآخر التطورات الفلسفية عند سارتر مما لم يدخل في إطار إهتمامات سيمون دي بوفوار بعد إنصرافها عن المسائل الجوهرية التي ظلت نصب عيني سارتر نفسه على الدوام . ذلك أنها قد انصرفت نهائياً عن مسائل الفلسفة البحتة والاشتراكية النظرية منذ سنة ١٩٥٥ تقريباً وبدأت تركز على إهتماماتها بمشكلة المرأة وعلى كتاباتها بخصوص بعض للموضوعات الأدبية مع تسجيل الذكريات وتحليل الأفكار الأولية للوجودية . وابتعدت سيمون دي بوفوار شيئاً فشيئاً عن صميم ما يجرى بداخل فكره الاشتراكى وتطوراته النهائية . ويمكن ملاحظة أن سارتر نفسه لم يدافع قط عن فهمها لأبعاد نظرياته السياسية ولم يشأ أن يقرر أبداً أنها على صواب في تحليل آرائه . وعندما دافعت سيمون دي بوفوار عن سارتر ضد ميرلوبونتي إلترزم سارتر الصمت التام ولم يتدخل قط في المساجلة . فإذا عرفنا أيضاً من علاقتهما الشخصية أنه — أى سارتر — يرى سيمون دي بوفوار ويحبد عليها ولا يحب أن يחדش فكرها أو ينقض رأيها وأنه حريص على

صحتها النفسية ويشغل نفسه بملاحظتها ويحب الاطئنان عليها وعدم إثارتها بما يرجعها إلى عنادها القديم في التمسك بالرأى وهو ما كان يشخصه على أنه فصام عقلى على سبيل المداعبة في شبابه الأول<sup>(١)</sup> . . . . أقول لو عرفنا ذلك لفهمنا موقف سارتر الفكرى من سيمون دى بوفوار التى براها ويحيامها يوما بيوم وان انفصلا في دائرة العمل الفكرى ذاته .

لهذا كله أثار سؤالى لسارتر سيمون دى بوفوار إثارة كبيرة ولم تستطع أن تنسأ . أو بعبارة أخرى لما كانت سيمون دى بوفوار لا ترى سارتر إلا من خلال فهمها القريب المبني على السماع لا القراءة والاطلاع والمتابعة الكاملة مما قد يكون شاقا اليوم بالنسبة إليها . . . . ولما كانت قد أنست إلى عدد من المشاعر لا تغيرها ولا تبدلها حيال رفيق حياتها فقد تعجبت من السؤال وأخذته على عمل سئء ولم تستطع أن تدرك كنهه . أغنى بعبارة أوضح أنها لم تعد قادرة على متابعة فكره السياسى في صوره العالية المتأخرة التى ظهرت في كتيبه المسيرة الأخيرة والتي لم تقلقلها منه مشافهة .

ومارت سيمون دى بوفوار بعد أن خرجنا من قاعة سيد درويش وعدت فلتحقت بهما في سيارة أخرى مع المرافقين . وذهبنا جميعاً بعد ذلك مباشرة إلى زيارة مفزل المهندس رمسيس ويصا واصف حيث دعينا للغداء مع سارتر وسيمون دى بوفوار ولزيارة مصنع السجاد الملحق بالمنزل في الحرائية .

وكانت ثائرة طول الطريق حتى هبطنا من السيارات وتجمعنا من جديد في بهو الاستقبال بعد زيارة المصنع . وجلسنا للحديث معهما في حرية كاملة بعد الغداء . وكانت سيمون دى بوفوار لا تزال تردد السؤال وتتعجب من معناه أثناء

---

(١) الديدى : القضايا المعاصرة في الفلسفة ص ١٠٧

تناول الغذاء . وحاولت تفسير السؤال وشرحه لما أثناء الغداء فقالت لى :  
لا شك أنك أنت الذى أرسلت هذا السؤال . فأجبتها : ولكنك ياسيدتى  
ما كنت تهتمين هذا الاهتمام بالسؤال لو لم يكن ذا دلالة قوية فى تفكيرك .  
وما كان يبلغ بك الغضب هذا المبلغ لو لم يكن ذا موضوع .

وحاولت أن نجيب على كلامى بردود عصبية غير مقتنعة مع بعض التهرب  
أحياناً إلى أن تعمدت تغيير الموضوع وجعلتها تذكر موضوعات أخرى تهتمها  
فى تاريخها الشخصى ، فأنصرفت إليها بذهنها وكلامها وذكراياتها وبعدت عن  
موضوع السؤال . وفهمت أنها لاتريد أن يتجه ذهن أحد إلى أن سارتر يعادى  
الماركسية . فالمفروض أن سارتر ماركسى ولا يمكن أن يسىء إلى الماركسية .  
والماركسية موجودة ضمناً فى تفكيره بكل كيانها . وقد يفهم بعض الناس  
السؤال فهماً خاطئاً ويضعون سارتر فى قائمة أعداء التقدمية . ولذلك شرحت  
لها أن الأمر لا ينطوى بحال على إساءة إلى سارتر وإنما على فهم لمضمون  
التحول الإشتراكي الجديد الذى يهدف سارتر إلى إدخاله على الماركسية .

وأتبعت لنا فرصة الجلوس للحديث مع سارتر شخصاً شخصاً على حدة أمام  
الجميع فى جلسة مستديرة . فكان كل منا ينتقل إلى جواره ليراجع فى بعض ما يعين  
لنا الحديث معه بشأنه . وانتهزت الفرصة وأعطيته عدداً من كتيبي عن الوجودية  
كما أعطيته نسخة من كتابي عن القضايا المعاصرة فى الفلسفة وحدثته عن تفكيرى  
بصدد الساترية كاشتراكية جديدة تتضمن الماركسية ذاتها وتزيد عليها بما  
تأتى به من مضامين جديدة لمجاعة التقدم العصرى وبما تستحدثه من مفاهيم  
الاكتشاف الإرتدادى التقدمى فى آن معا . هذا النهج هو مذهب الذهاب  
والإياب المستقرين . وهو منهج يقوم أساساً على عدم الانتهاء إلى نهاية أخيرة  
فى المسؤولات الإنسانية وفى مواقع الجماهير المتطورة . منهج سارتر ارتدادى



تقدمي تحليلي تركيبي في وقت واحد. وهو في نفس الوقت منهج ذهاب وإياب يستمر في التزايد والوفرة بين المادة الموضوعية أو المضمون الفكري (الذي يضم العصر كدلالات تدريجية) والعصر (الذي يضم المضمون أو الموضوع في كل شموله). وهذا يقتضي بطبيعة الحال توالداً مكرراً متبادلاً بدرجات لا متناهية بين الكل والأجزاء مع عدم الركون قط إلى خاتمة مبدئية والاحتفاظ بالشمولات الإنسانية دون الاكتمال الذي يحقق النسبة المثوية العامة المقفلة.

سارتر يرفض الاكتمال المطلق والإنتقال النهائي في أي مذهب ولو كان هذا المذهب هو الماركسية ذاتها. وتقدم سارتر في أخريات فلسفته بما يفصح عن رغبته في إضافة دفعة إلى الماركسية مع تضمينها فلسفته هو شخصياً. وهذا هو ما قصدت إليه في سؤال وأخبرته بأنه لو قدر للسارتري أن تنال من إهتمام الناس ما يدفعهم إلى تسمية واقعهم بحيث يصبحون قادرين على تجديد الماركسية تجديداً سارترياً لصارت السارتريّة التهاماً للماركسية حتى العظام.

واستجاب سارتر لمحدثتي استجابة رقيقة مهذبة ورد على مؤيداً كلامي في كل خطوة وأكد موافقته لكل ما قلته ولم يشأ أن يشير إلى الاشكال الذي أثارته سيمون دي بوفوار. وأحسست بحرارة إتفاقه معي في كل ما نطق به من ألفاظ الترحيب والتشجيع والتأييد مع استمراره بعد ذلك في معاودة الكلام في هذا الموضوع كلما انفرد بي أثناء زيارتنا المتكررة للأهرام وسقارة وغيرها من الأماكن السياحية الخلوية.

وسألته سؤالاً آخر أثناء الحديث الصحفي الأخير الذي عقده قبل مغادرته الجمهورية العربية المتحدة. قلت له في سؤال مكتوب أيضاً: هل يمكنك أن تقبل الهجاء إلى مصر لتعيش فيها وتشارك في بناء إشتراكيها الشاب لو دعيت إلى ذلك على نحو ما كان يدعى الفلاسفة من أجل الإسهام في رسم خطوط سياسات

الدول الأخرى ومعالمها الإيديولوجية في العصور القديمة ؟

وكان سؤالى مواصلة لمحدثاتنا السابقة وتحديداً لنهايتها فضحك الجالسون جميعاً وانفعل سارتر ضاحكاً فى حماس وهو يجيب : نعم ( مع ضغط الحروف ) فيما عدا أثناء مدة الصيف . فالصيف هنا حار لا أحتمله .

ولعل هذا كله يفصح من قريب أو من بعيد عما أريد فى الصفحات القادمة أن أتناوله . ويمكن أن يستشف الفارئ من كلمائى السابقة حقيقة المشكلة التى يهمنى أن أعالجها أمام عينيه . ولعله فهم سلفاً مدار كل ما سوف يأتى من الفصول . فالوجودية بمعناها السارترى فلسفة فى الوجود وفى التربية وفى الأخلاق وفى السياسة ويستعمل فصل هذه الجوانب بعضها عن بعض لأنها كلها متكاملة ومتناسقة بما لا يسمح بأى أنقسام بداخلها . وهذا كله هو موضوع هذا البحث .

عبد الفتاح الديدى

# سارتر

## حياته ومؤلفاته وعصره

ولد جان بول سارتر في ٢١ يونيو سنة ١٩٠٥ وكان والده بحاراً توفي في الهند الصينية وهو صغير . فتولى جده لأمه تربيته . وكان جده مدرساً للغة الألمانية في مدرسة هنري الرابع الثانوية بباريس . وتعلم سارتر أولاً بمدرسة سان روشيل ثم في المدرسة الثانوية التي كان جده مدرساً بها وهي مدرسة هنري الرابع الثانوية أثناء الحرب العالمية الأولى أي سنة ١٩١٤ .

والتحق سارتر سنة ١٩٢٤ بالمعلمين العليا إلى سنة ١٩٢٨ ثم حصل على الأجر بمجاسيون في الفلسفة سنة ١٩٢٩ . وعمل بعد ذلك مدرساً في كل من لاون والهافر . وقضى فترة في ألمانيا بالمعهد الفرنسي في برلين حتى تعمق دراسة الفلسفة الألمانية . وعاد عقب تلك الفترة مدرساً بمدرسة باستير الثانوية في حي «نيبي» بباريس . وهو امتداد الشانزليزيه خلف قوس النصر المشهور بميدان ديجول (سابقاً ميدان ليتوال) . وطلب في التعبئة العسكرية سنة ١٩٣٩ حيث أرسل إلى خط ماجينو المشهور أثناء الحرب العالمية الثانية . وهناك عمل مع ميرلوبونتي الذي كان ضابطاً احتياطياً ، أما هو - أي سارتر - فكان مجرد جندي بالخدمة الطبية . ووقع في الأسر في يونيو سنة ١٩٤٠ إلى أن تم الإفراج عنه في سنة ١٩٤١ وعاد لعمله كمدرس للفلسفة في مدرسة باستير التي انتقل منها بعد ذلك إلى مدرسة كوندورسيه . واستقال سارتر من التعليم سنة ١٩٤٤ وأصبح كاتباً مختصاً بالتأليف فقط . وقام برحلة واسعة النطاق إلى أمريكا سنة ١٩٤٥ وصدر أول عدد من أعداد

« المصور الحديثة » وهى المجلة الفلسفية التى أشرف عليها ابتداء من شهر أكتوبر سنة ١٩٤٦ عندما ظهرت حاملة اسمه .

والواقع أن ميلاد سارتر سنة ١٩٠٥ وضعه فى قلب كل التحولات الفكرية والفنية والعملية والسياسية . ويكفى أن يكون للرء من مواليد تلك السنة لى تنزرع فى قلبه كل قلاقل القرن العشرين ومخاوفه ونزواته .

فقد ظهر سنة ١٨٣٤ كتاب شلاير ماخر عن الجدل وظهر سنة ١٨٤٠ كتاب بوخيز عن الفلسفة من وجهة نظر المسيحية والتقدم معا وكتاب برودون عن الملكية . وفى سنة ١٨٤٦ ظهر كتاب برودون أيضاً عن التناقضات الاقتصادية ثم ظهر فى سنة ١٨٤٧ كتاب ماركس عن شقاء الفلسفة والبيان الشيوعى بقلم ماركس وأنجلز . وقبل ذلك ظهر كتاب هيجل عن ظاهرية الفكر سنة ١٨٠٦ وعلم المنطق سنة ١٨١٢ ، وظهر كتاب الوجود والزمان لهيدجر سنة ١٩٢٧ أى بعد ذلك بأكثر من مائة عام .

وظهرت نظرية النسبية سنة ١٩١٦ كما ظهرت بعض شروح أينشتاين حول نظرية الكوانتا ( الوحدة الكمية ) سنة ١٩١٧ . وظهرت الميكانيكا التمجية سنة ١٩٢٨ على يد العالم الفزيائى الفرنسى لوى دى بروى فاهزت عروش الفزياء والميكانيكا التقليديتين .

وظهر بالإضافة إلى ذلك كتاب ماكس فيبر عن مجموعة الأقوال فى علم الاجتماع وفى السياسة الاجتماعية سنة ١٩١٠ . وعرفت الفلسفة الأصول النظرية للقلق فى كتاب هيدجر عن ماهى الميتافيزيقا سنة ١٩٢٧ .

ولا يحاول أى علم أن يختص بشرح العالم الحقيقى بأكله . ولكن يحاول كل علم اختيار الجانب الذى يختصه . ورغم ذلك تظهر على كل علم ملامح

أساسية مشتركة ويتميز كل فرع من فروع المعرفة ببعض التأثيرات أو ببعض الأبعاد الخاصة بطبيعة العصر الذى يعيش فيه بأكمله .

وسارتر ولد فى أخطر لحظات الانقسام والتغيير المعرفى فى القرن العشرين ومات والده سنة ١٩٠٧ أى بعد مولده بسنتين . فاستشعر معنى الانفراد المريع والضيافة المفروضة على الآخرين محوه منذ وقت مبكر . وعاش بعد ذلك فى كنف جده مدرس اللغات الذى عامله أطيّب معاملة ، وعرفه حياة البحث والدراسة والفضول منذ أيام طفولته الأولى .

وتزوجت أمه سنة ١٩١٦ أى عندما كان فى سن الحادية عشرة . فكان أول الأمر فى كنف جده المتخصص فى تعليم اللغات ثم صار بعد زواج أمه فى كنف مهندس غريب . واستشار ذلك كله فى قلبه خيال الانتماء رغم لين معاملة زوج أمه له طول سنى بقائه فى بيته .

وقال أحدهم معلقاً على هذه الظاهرة أن احساس سارتر الأصيل بالحرمان من الامتلاك دفعه إلى التعويض بامتلاك ناصية آراء العصر وأفكاره . وبتوسط الحركة الثورية الجديدة . واستشف أحدهم ملامح نفسية معينة لوضعه فى المنزل حيال زوج أمه . وأثيرت مقارنات عديدة بين بعض المواقف فى حياته وبعض المشاهد فى رواياته ومسرحياته وكتاباتاته

وتعلم سارتر فى مدرسة المعلمين وحصل على الليسانس سنة ١٩٢٨ وعلى الأجر جاسيون سنة ١٩٢٩ . وبرزت فى حياته صديقه ورفيقة حياته سيمون دى بوفوار لأول مرة أثناء دراسته فى الأجر جاسيون . وعرفه بها أحد أصدقائه المقربين الذى كان يسميها باسم كاستور . وكاستور هو حيوان السمور ذو طبيعة العقل البناء . وأهدى سارتر رواية الثنيان وكتاب نقد العقل الديالكتيكي إلى هذا الاسم مشيراً إلى سيمون دى بوفوار . وكانت زميلته فى الأجر جاسيون

فنشأت بينهما منذ ذلك الوقت علاقة قوية وتفاهم عميق وصاروا زوجين لسدة امتدت بهما إلى الآن بدون عقد رسمي .

وكان من زملاء سارتر في الأجر جاسيون ثم في الخدمة العسكرية والعمل الصحفي والسياسي نيزان وكامو وميرلوبونتي ققويت بينهم أوامر للودة . وكافت العلاقة بين هؤلاء الكبار ذات نتائج هامة في تاريخ الفكر الإنساني عامة وعلى الفكر الاشتراكي الفرنسي بخاصة .

واشتغل سارتر بعد ذلك بتدريس الفلسفة في مدينة الهافر بفرنسا عقب انتهاء مدة تجنيده . وظل يعمل مدرسا للفلسفة بمدرستها الثانوية من سنة ١٩٣١ حتى سنة ١٩٣٦ ، وهذا باستثناء السنة الدراسية ١٩٣٣ - ١٩٣٤ التي قضاهما باحثا في المعهد الفرنسي ببرلين .

وقام بالتدريس سنة ١٩٣٦ - ١٩٣٧ في اللاؤون ثم انتقل بعدها إلى باريس حيث قام هناك بتدريس الفلسفة في مدرسة باستير حتى سنة ١٩٣٩ عندما أعيد استدعاؤه بالجيش في مطلع الحرب العالمية الثانية .

وكان قد ألف قصته الثنيان في مدينة الهافر . ويكاد يشم المرء رائحتها بين سطور روايته . وكانت هذه أول محاولة أدبية حقيقية له . وظهر في نفس الوقت تقريرا أو قبلها بتليل كتابه عن الخيال كما نشرت في نفس السنة تقريرا قصته « الحائط » بعدد يوليه سنة ١٩٣٧ في المجلة الفرنسية الجديدة .

ولاشك أن منابت فكره قد تكشفت خلال أسلوبه وزوايا قلبه ومفانصر تفكيره في نظريته عن الخيال . غير أن رواية الثنيان كانت عملا عملاقا في الأدب وفي فن الكتابة الروائية . وتطلع العالم فجأة إلى الرجل القصير الذي لم يبلغ سن الخامسة والثلاثين مؤلف الثنيان . فقد كانت تبشر من أول سطر من



سطورها بموهبة فذة ، وعرف النقاد مواطن استثنائه لأسلوبه الكتابي وملاحظاته . ولكنه رغم ذلك كان شامخاً بعد أن استبحال التقليد بين أصابعه إلى فن خاص يشده إلى عالم الفكر الواسع العميق . وتبينت بالتالي في مؤلفه بذور لشجرة سامقة لم تعقها في طريقها الزواجع الهوج ولا الرياح الصوارد .

واهتز العالم أجمع لمولد وجودية سارتر . ولم تكن وجوديته حينذاك سارترية بالمعنى للفهم اليوم للسارترية . ولكنها صارت سارترية بعد أن عمت مبادئها وأصولها وبعد أن تخطت نطاق الفلسفة إلى نطاق التجربة والتطبيق الاجتماعيين . فلم يعد اسم الوجودية يكفينا اليوم للإشارة والتعليق على مذهبه الفلسفي . إذ صار اسم الوجودية محدوداً بالنسبة إلى السارترية في موقفها الجديد الأعم كمنظريّة معرفية أخلاقية عن المجموعات تضم للاركسية بين طياتها وتزيد عليها .

وليس استطراداً أن نحدد منذ الآن تلك العلاقة بين الوجودية والسارترية . فالوجودية تحولت إلى سارترية على يد سارتر نفسه . وكان النزوع إلى السارترية واضحاً منذ البداية . فما كان لسارتر على نحو ما عرفناه أن يكتفى بالعمل على مستوى الأفكار الوجودية العامة وأعنى بها السارترية . فهناك الوجودية المحدودة وهناك الوجودية العامة والوجودية العامة هي السارترية بالمعنى المفهوم اليوم في عالم الفلسفة والفكر .

غير أن الفلسفة الأولى التي نبتت على قلم سارتر كانت وجودية مثل غيرها من الفلسفات الوجودية . واستطاعت أن تشق طريقها كسارترية متفردة واعية بناء على الوجودية السكائمة في قلبها . أى أن الوجودية المحدودة هي السبب المباشر الأصلي للوجودية العامة أو السارترية . ولو لم تستقر الوجودية في أعماق السارترية لفقدت الكثير جداً من مقوماتها ولتخلت في الطريق عن علميتها وأخلاقيتها ومنطق تكوينها النظري والعملى على السواء .

لهذا قلنا ان السارترية ولدت بالضرورة وجودية . إذ حققت لها هذه الولادة ارتباطها بالحياة وبالإنسان وبنظرية العلوم وبنظرية الاجتماع وبالفلسفة وبالتقدم وبعامه الناس على وجه الخصوص . فكانت بذلك أول فلسفة تَحْتَمِلُ الفقد العلمي كأيديولوجيا شعبية وكنظرية في المجموعات . بل كانت أول فلسفة تمثل روح العصر وتواصل تيار الفكر الاشتراكي وتتخطى عوامل التخلف والجمود وتعين على تدعيم الثورة المعاصرة وتحافظ أساساً على معنى الحقيقة الإنسانية والحقيقة المعرفية الخالية من أغراض التحزب والانتفاع والتواطؤ أو التفاضل الطائفي .

ووقع سارتر أسيراً في يد الألمان في ٢١ يونيو سنة ١٩٤٠ أثناء الحرب العالمية الثانية ولم يطلق سراحه إلا أول أبريل ١٩٤١ تحت تأثير ادعائه المستمر أنه رجل من المدنيين . ويقول هو نفسه في رثائه لميرلوبونتي انه كان جندياً بسيطاً بينما كان ميرلوبونتي ضابط احتياط . ولم ينج سارتر من الأسر إلا لأنه كان بالفعل يقوم بالخدمة في المستشفيات .

وعاد إلى مدرسة باستير في باريس وانتقل إلى مدرسة كوندورسيه حيث ظل إلى سنة ١٩٤٤ التي قام بعدها بعمله في الصحافة . وفي هذه الأثناء أصدر كتابه عن الوم ومسرحية الذباب أو الندم وكتابه الفلسفي الضخم تحت عنوان « الوجود والعدم » الذي ترجمه أخيراً إلى اللغة العربية الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوي . وكذلك أصدر سارتر قصصه تحت عنوان دروب الحرية ومسرحيته ذات الفصل الواحد عن المحاكاة السرية .

وبعد ذلك التاريخ قام سارتر برحلات شتى إلى الولايات المتحدة الأمريكية وإلى الاتحاد السوفيتي كصحفي وكمدبر لمجلة المصور الحديثة أو الأزمنة الحديثة . واستطاع أن يتكلم في كل مكان عن الفلسفة الوجودية كما

استطاع أن يجعل من مجلة العصور الحديثة منبراً عالمياً عالياً في وقت وجيز وتعاون معه تعاوناً إيجابياً ميرلوبونتي وسيمون دي بوفوار . غير أن موريس ميرلوبونتي كان المدير السياسي للمجلة وشارك في أعمالها مشاركة جادة برغم أنه عرف في حياته كمجرد مستشار : ولم يقبل ميرلوبونتي وضع اسمه بالفعل جنباً إلى جنب مع سارتر رغم قيامه فعلاً بالإدارة مع سارتر ورغم الخاح سارتر أكثر من مائة مرة عليه ( كما جاء برثائه له ) بقبول وضع اسمه في الإدارة معه بالتساوي .

وأصدر سارتر عقب ذلك محاضراته المشهورة عن الوجودية نزعة إنسانية ( سنة ١٩٤٦ ) وكتابه المعروف عن بودلير سنة ١٩٤٧ . وأصدر كذلك مؤلفه عن الاشتباك ومسرحية الأيدي القذرة سنة ١٩٤٨ .

ولا حاجة بنا إلى أن نؤكد أن سارتر هذا كان قد دعم الوجودية الفلسفية وساندها وأثبت وجودها في الوسط الفكري العالمي بصورة مذهلة حقاً . هذه الوجودية التي لم تعرفها من قبل سوى قاعات الجامعة والفندوات الفكرية المحدودة صارت تحت تأثير كتابات سارتر حديث الأندية والملاهي والجمعيات فضلاً عن قاعات الدرس وأروقة المحاضرة . وظهرت معالمها في كتابات المؤلفين والأدباء والباحثين والشعراء والفلاسفة . ولم يخل درس من دروس الفلسفة من كلام عن الوجودية كما لم يخل بحث من إشارة إلى مواقفهم واتجاهاتهم وتفسيراتهم .

ووقفت لها بالمرصاد تيارات كبيرة معارضة . كانت هذه التيارات تحسب أن المستقبل لها ولم تكن تتصور خروج هذا العملاق الفكري الجديد فجأة وعلى هذا النحو المثلث للأنظار إلى عالم الفكر والأدب والفنون . لم تكن هذه التيارات ترى سوى مستقبلها ولا تعرف للإنسانية سوى هذا المستقبل نفسه . فإذا بها تفاجأ بمن يختطف منها للمستقبل ويعفيها من المهام التي كانت تتطلع إليها . وبالتالي فقد عارض الكثيرون تيارها وأحس بخطورها أقصى اليسار

للماركسي وأقصى اليمين الديني وهاجها كل من استطاع حمل القلم في كتاب أوفى صحيفة أو في ندوة عامة . وظهرت المؤافات والكتب تحمل أقسى وأعنف الاتهامات إلى هذا الفيلسوف الشاب الذي أبدى أفكاره في جرأة وشجاعة على ملأ من الناس وإزاء الجماهير المتدافعة للتزاحمة من شتى الاتجاهات والأحزاب .

وكان سارتر بلاشك أول فيلسوف يواجه الجماهير نفسها بلا أدنى تردد أو تخوف . عرضت عليه الجامعة فرفضها وعرضت عليه الجوائز فلم ينش أمامها وجعل همه الأكبر أن يبلغ صوته الجماهير وأن يصيد شباب الاتجاهات المختلفة ليقرأوه ويسمعوه ويستجيبوا لرأيه وفكرته . وسارتر بذلك هو أول فيلسوف أصيل يخرج على القاعدة الذهبية في الفلسفة التي تدعو إلى تجنب الجماهير من أجل اكتساب حربة القول والفعل . فقد كانت الجماهير تمثل خطراً حقيقياً بالنسبة إلى كل فيلسوف ولو كان ممن يملقون العامة في أحلامها . لم يسلم فيلسوف قط من خطرهما إلا إذا ساندته القوى الرسمية والهيئات . ولم يكن سارتر سوى فرد عادي يلقي عنت الناس فيقابل ابتساماتهم الساخرة وألفاظهم الغاضبة بصدر رحب ويحيب على انتقاداتهم بقلمه القوى المستقر في قلب حلقات الفكر والأدب .

كان هناك وجودي آخر قبله شارك في الحياة السياسية بمعنى من المعاني هو مارتن هيدجر الذي ولد سنة ١٨٨٩ وكان من أسبق الوجوديين الأحياء إلى تحديد معالم الفلسفة الوجودية تحديداً ناصع الخطوط والملاح . غير أن هيدجر كان ذا جانب فلسفي بعيد كل البعد عن حياة الجماهير والشعوب . كان هيدجر يؤيد هتلر بأقوال صريحة وعبارات واضحة في بدء محاضراته أو عند نهايتها للتحية والتقدير . وكان يراه أمل ألمانيا ورمز مستقبلها .

وكأنما كان هيدجر يقول ذلك كله أمام الناس ليكسب الأمان اللازم للاشتغال بفلسفته التي لم تسكن تشبه النازية في شيء . فكان موقف هيدجر

أشبه ما يكون بموقف الفيلسوف المسلم الذي يريد تحقيق عمله الفلسفي في اطمئنان .  
ولسكنه كان بعيداً عن أن يسمى موقفاً جماهيرياً بمعنى الكلمة . كل ما في الأمر  
أنه كان يثبت قدرته على أكمال فلسفته وإتمام رسالته . ولذلك كانت ترد على  
لسانه عبارات صريحة في تأييد هتلر دون التنازل عن بعض فلسفته في سبيل  
تدعيم الموقف السياسي . وكان بعض تلاميذه يتأثر بكلامه وفلسفته إلى حد  
أن يخرج من محاضراته صارخاً . . لقد عزمت على أن أصمم شيئاً . . لا بد من  
إتخاذ قرار . . ولكن بأي شيء لا أدري ؟

أما سارتر فرجل لا يؤيده أحد ولا يقف هو نفسه أمام أو وراء أية سلطة  
سياسية . ولم يكن يوماً ذا رغبة في إسترضاء إحدى السلطات . وأستند إلى  
شيء واحد فقط هو قلبه . ونازل الكثيرين واكتسب الشهرة التي جعلته أحد  
أعلام هذا العصر . وعرف بالصدق وبالاخلاص وبالتحقيق المعرفي وبالتمسك  
بالأخلاق والشرف . وناضل من أجل إقرار سارترية وإقامتها على دعامة  
فلسفية صحيحة بالنسبة إلى هذا العصر على أقل تقدير .

واستطاع سارتر أن يشرع في رسم سارترية وهو يعمد إلى تأكيد الوجودية  
نفسها . فجاءت فلسفته السارترية ذات طابع علمي حقيقي مطابق لمقتضيات  
الفكر الاجتماعي والاقتصادي في هذا العصر ومتلائم مع مطالب السياسة  
في الاستحواذ على عقول الجماهير . . ولم تكن هذه السارترية تأييداً لمذهب  
معين أو تمسكاً بسياسة جديدة ولكنها كانت تقييراً ثورياً لكل مفهومات هذا  
الجيل . وشقت السارترية طريقها إلى الوجود في قالب نظرية جديدة لأوضاع  
الإنسان الفكرية والسياسية والاقتصادية .

وتصور سارتر اليتيم أن كل إنسان مثله يتيم أيضاً . وكان يتم سارتر هو  
التفاحة التي سقطت أمام نيوتن فاكشف منها قانون الجاذبية الكلي . كانت

الشفافية هي المناسبة التي تقابلت مع نيوتن في تفكيره النظري كما كان يُتم سارتر مناسبة اكتشافه أن الناس جميعاً أيتام . الناس جميعاً متروكون ومهجورون في هذا العالم . ورفض سارتر إمتلاء الوجود . ونظر إلى الإنسان بوصفه كائناً غريباً محكوماً عليه بأن يعيش حيث هو وبأن يبحث عن مشروعيته بنفسه وفي نفسه . واكتشف بالتالي معنى الغثيان كوصف لتجربة كلية . وكان هذا الاكتشاف سبيله إلى النظر إلى شخصية روكتان بطل قصة الغثيان كما لو كان نمط الإنسان في القرن العشرين . فهو الإنسان الذي يجد نفسه عارياً .

ولم يشأ سارتر أن يقنع بالوجودية عند هذا الحد . فالوجودية مرحلة تصميم للسارترية وفترة استكمال أسسها وفروعها وقواعدها . بل الوجودية مرحلة غرس جذور الفكر في الواقع وربط الملاحظة بالحقائق الماثلة بالفعل . أما السارترية فهي نظرية المجموعات العملية وهي فلسفة سارتر .

ذلك أن سارتر قد ألف آخر الأمر كتاباً من جزئين أصدر الجزء الأول منه في ٧٥٠ صفحة سنة ١٩٦٠ تحت عنوان نقد العقل الجدلي ولم نشهد بعد جزأه الثاني . وقال في مقدمة هذا الجزء الأول كلمة طريفة دقيقة خجلى تعبيراً واضعاً عن وضع السارترية والوجودية . ورغم إمتلاء كتابه باسم الوجودية قال سارتر في المقدمة : أننى لا أحب الكلام عن الوجودية . ولعل هذه العبارة وحدها تكفى لإشعار القارئ بما يريد سارتر أن يقوله في الحقيقة . هذه العبارة تكفى لإشعار القارئ بالحرج الذى أحس به سارتر حينما قطع الشوط بين الوجودية والسارترية ولم يجد الشجاعة الكافية في النهاية لأن يطلق على فلسفته لاسم السارترية .

قال سارتر : « أننى لا أحب الكلام عن الوجودية . فأخص ما يميز البحث هو عدم تحديده . واعطائه اسماً وتعريفه ليس إلا أنهاء للعلاقة . إذ لا يتبقى

بمدئذ شيء . مجرد حالة منتهية أو بالية ، سلفا ، من الثقافة . شيء يشبه إحدى  
ماركات الصابون . . أو بعبارة أخرى مجرد فكرة » .

وحسب هذا الكلام تعبيراً عن الحقيقة الكبيرة . وما كان سارتر يجرؤ  
على أن يطلق اسمه على مذهب أو على نظرية تصدر عن قلبه هو شخصيا .  
ولكنه عنى ذلك مباشرة بكلماته تلك . فالقصد بهذه الكلمات بلا شك  
تنبيه المؤلفين والباحثين إلى ميلاد السارترية ميلاداً كاملاً مستوفى في صورة  
نظرية علمية عن المجموعات .

وإذا وضعنا السارترية إلى جانب الماركسية فعلى أساس احتلال الأولى  
مكانة الثانية بالضرورة وعلى أساس شمول الأولى للثانية كجانب نظري غير  
مرفوض . ونرى هذا المعنى في صلب كتاب سارتر عن نقد العقل الجدلي . أما  
في مقدمته الوجيزة فلا نكاد نفهم من سارتر إلا أنه متواضع وأنه ينطق  
بالكلمات في غير إدعاء وأنه يحاول ألا يחדش حياء الماركسية .

إذ يقول سارتر في هذه المقدمة بصدد كلامه عن الوجودية والماركسية :  
« وفي النهاية أسأل سؤالاً واحداً : هل توجد اليوم لدينا الوسائل لإقامة علم  
إنساني بنأى تاريخي مما ؟

« سيجد هذا العلم مكانه داخل الفلسفة الماركسية لأنني أعتبر الماركسية -  
كما سنرى في الصفحات القادمة - فلسفة لا يمكن سبقتها في عصرنا . ثم أنني  
أتمسك بأيديولوجية الوجودية ومنهجها الاستيعابي كما لو كانت أرضاً محفوفة  
بالماركسية نفسها التي تبعتها وترفضها في وقت معا » .

ولا يلبث في نفس المقدمة أن يقول : « المعرفة حالة من حالات الوجود .  
ولكن يستحيل رد الوجود إلى ما هو معروف في منظور النظرية المادية . على  
أى حال ستظل علوم الإنسان كومة مختلطة من المعارف التجريبية ومن

الاستقراءات الوضعية ومن التفسيرات الشمولية مادما لم نقيم بتأسيس مشروعية العقل الجدلى أى مادما لم نحصل بمد على حق دراسة الانسان أو مجموعة من الناس أو موضوع إنسانى فى الشمولية التركيبية الخاصة بدلالاتها وإشاراتها إلى الشمول الجارى . ومادما لم نجعل أساسا لتفكيرنا ضرورة تجاوز كل معرفة جزئية أو معزولة خاصة بالناس أو باقتناجهم لنفسها فى سيرها نحو الشمولية وإلا ارتدت إلى الخطأ بحكم عدم اكتمالها»

ويظهر من ذلك كله أن دور السارتريه نقدى إيجابى لأنه يؤدى الدور الضرورى بالنسبة إلى علوم الإنسان وعلوم الاجتماع للتطورة فى العصر الحاضر . وأهم ما يأخذه سارتر على الماركسية يتجلى بوضوح فى هذه المقدمة من أكيده ما يلى :

أولا : هل هناك حقيقة للانسان ؟

ثانيا : هل يوجد عقل جدلى ؟

ثالثا : لا نستطيع التجربة عامة أن تنشئ وحدها وب نفسها سوى حقائق جزئية ممكنة . هذا من جهة . ومن جهة أخرى لقد شغل الفكر الجدلى نفسه بموضوعه أكثر مما شغل نفسه بنفسه .

رابعا : الجدلى وحده هو صاحب الاختصاص حينما يتعلق الأمر بمشا كل جدلية .

ولهذه الأسئلة وتلك الأقوال دلالات قوية عميقة فى تفكير سارتر بحيث انعكست بعد ذلك بوضوح على أغلب جوانب النظرية التى قام بعرضها فى كتابه عن نقد العقل الجدلى .

( ٣م — سارتر )



ذلك أن الساترية لم تلبث أن عنفت الماركسية لما ورد بنظريتها المادية من آراء ولعل هذا هو ما أدى إلى ظهور آراء ضد المادة في روسيا الآن .

قال سارتر : « انه لا يمكن أن يكون الماركسيون معذورين حين يخذعون أنفسهم بنظرية مادية آلية ماداموا يعرفون ويؤيدون الخططات الاشتراكية الضخمة . فالعيني مثلاً يرى المستقبل أكثر صدقا من الحاضر . وما لم ندرس أبنية المستقبل داخل مجتمع محدد ستعرض حتما لعدم فهم أى شئ فيما هو اجتماعى ( ص ٦٦ ) » .

وقال أيضاً : « نستلزم معرفة جدل الإنسان عقلانية جديدة بعد هيجل وماركس . وبسبب خطأ الرغبة في تشييد هذه العقلانية داخل التجربة لأملك إلا أن أقرر أنه لا يكتب ولا يقال اليوم عنا وعن أمثالنا لا في الشرق ولا في الغرب عبارة أو كلمة خالية من الخطأ البنىء .

« ولكن قد يعترض على ذلك بأن أحدا لم يقل يوما الحقيقة ؟ بل على العكس . . . كلما احتفظ الفكر بحركته كان كل شئ يتعلق بالحقيقة أو بلحظة فقط من الحقيقة . وتحتوى الأخطاء نفسها عندئذ على معارف حقيقية . وعلى هذا القياس كانت فلسفة دى كوندريك في عصره وخلال التيار الذى حل البورجوازية نحو الثورة ونحو الليبرالية (التحررية) أكثر صدقا من حيث هي عامل حقيقى من عوامل التطور التاريخى من فلسفة ياسبرز اليوم . فالخطأ هو الموت . وأفكارنا الحاضرة تخطئ لأنها تموت قبلنا . ففنها ما له رائحة الجيف ومنها ما يشبه المياكل العظمية الصغيرة تماما . وهذا له ثمنه ( ٧٤ ) » .

وفضلا عن ذلك تسمى الساترية إلى تأكيد نوعية الحدث التاريخى . أنها تسمى إلى ارجاع وظيفته وأبعاده العديدة إليه . ومن المؤكد كما يقول سارتر أن

للماركسية لم تكن تجعل الحدث كما لم يكن يجعله الماركسيون أيضاً . فالحدث يترجم في نظرم بناء المجتمع وشكل الصراع الطبقي وعلاقات القوى والحركة الصاعدة للطبقة النامية والتناقضات التي تجعل المجموعات الجزئية ذات المصالح المختلفة يمارض بعضها البعض في قلب كل طبقة .

ولكن كشفت إحدى نزوات الماركسية منذ مائة عام تقريبا عن نزعة عدم تعليق أية أهمية على الحدث . هذه النزوة هي اعتقادها أن الحدث الرئيسى في القرن الثامن عشر لا يتمثل في وقوع الثورة الفرنسية بقدر ما يتمثل في ظهور الآلة البخارية . ولم يخضع ماركس نفسه لهذا التوجيه كما يبدو بوضوح خلال كلامه عن لويس في عصر نابليون بونابرت .

غير أن الحدث وكذلك الشخص ينعان إلى أن يصبحا لدى الماركسيين اليوم شيئا فشيئا مجرد رمز . إذ للحدث الحق في التحقق من التحليلات القبلية للدوقف أو على الأصح في ألا يمارضها . ومن هنا يميل الشيوعيون الفرنسيون إلى وصف الوقائع بأسلوب السلطة وما يجب أن يكون بالفعل .

والغريب هو أن الماركسية جمدت حين صارت استالينية . فالعامل ليس كائنا حقيقيا يتغير بتغيير العالم . إنما صار عندئذ فكرة أفلاطونية وحسب . وبالتالي صار الحدث عند استالين أسطورة طبيعية بقاء . وتحولت الواقعة الخاصة بأحد العمال في الاعتراف الجنائي مثلا إلى حكاية أسطورية خالية من أى دواعى القلق الاحتمالى لأن كل أقواله لا تعد وأن تكون تعبيراً رمزياً عن ماهية أزلية ، ولا يهتم الشيوعيين الاستالينيين بحال من الأحوال جسم الواقعة أو ماديتها . وكل ما يهتمهم بالفعل هو دلالتها الرمزية أو مؤداها الرمزية . وبعبارة صريحة أصيب الماركسيون الاستالينيون بمعنى الأحداث .

وتقوم السارترية برد فعل ضرورى حيال هذا الموقف عندما تؤكّد نوعية الحدث التاريخى الذى ترفض اعتباره نقضاً عابثاً بالنسبة إلى بقية الإمكان أو بالنسبة إلى الدلالة القبلية . فالسارترية تظهر الجدل للرن الصابر الدءوب الذى يتجسم فى الحركات على حقيقتها وترفض إعتبار النزاع المعاشى بأنواعه قبلياً من حيث تعارضه مع المتناقضات أو المتعارضات على الأقل .

بل تؤكّد السارترية أن ربكة الحدث نفسها هى التى تمنحه غالباً فاعليته التاريخية . وهذا يكفى من أجل تأكيد نوعية الحدث . إذ لا تريد السارترية أن تعدد مجرد دلالة غير حقيقية أو غير واقعية للصدام أو للتضارب كما هو الحال فى الصدام والتضارب النووى . ولا تريد أيضاً أن تعدد نتيجتهما النوعية أو رمزاً إجمالياً لحركات أكثر عمقاً . بل تود السارترية أن تسكتفى بأن تعدده وحدة متحركة مؤقتة للمجموعات المتنازعة تقوم بتغيير هذه المجموعات وتعديلها بقدر ما تقوم هذه المجموعات نفسها بتغييرها وتحويلها .

وغنى عن البيان هنا أن الصراع قد يتبدى فى الحدث بدرجة معينة من الوضوح وأنه يستطيع أن يخفى وراء التواطؤ المؤقت الخاص بالمجموعات المتصارعة . غير أننا إذا نظرنا إلى الحدث على النحو الذى تفضله السارترية أعنى كوحدة متحركة مؤقتة خاصة بالمجموعات المتنازعة وتعمل على تغيير هذه المجموعات بقدر ما تقوم هذه المجموعات بتغييرها .. أقول إذا نظرنا إلى الحدث على هذا النحو فلا بد أن تتوفر له خصائصه الفريدة مثل التاريخ والسرعة والبناء .. الخ . . . وتتيح دراسة هذه الخصائص فرصة تعقيل التاريخ بحيث يصير فى مستوى الواقع المائل نفسه ( ص ٨٤ ) .

ولا شك كما يقول سارتر فى تقديمية المنهج الماركسى . إذ أنه خلاصة تحليلات طويلة قام بها كارل ماركس . أما اليوم فالتقدمية التركيبية خطيرة . ويستعين

للماركسيون السكسالى بهذه التقديمية التركيبية لتأسيس الواقع الحقيقى مقدماً كما يستعين بها السياسيون لإثبات أن ما وقع كان ينبغى أن يقع على هذا النحو . ويستحيل أن يؤدي هذا المنهج بحال إلى أى اكتشاف لأنه منهج إستعراضى . والدليل على ذلك هو أن الماركسيين يعرفون سلفاً ما يريدون العثور عليه .

أما المنهج السارتري فمنهج إكتشاف لأنه يحيطنا علماً بأمر جديد ، فضلاً عن كونه ارتداداً تقدمياً فى آن معا . ولا وسيلة لمنهج الاكتشاف السارتري سوى الذهاب والإياب المستمر . انه يقوم بتحديد تاريخ الحياة عن طريق تعمق العصر نفسه ، ويقوم بتحديد العصر عن طريق تعمق تاريخ الحياة نفسه . ولا تسعى السارتريّة إلى تسكّلة أحدهما بالآخر وإنما تبقى عليهما فى تباعد إلى أن يتم الشمول المتبادل من تلقاء نفسه أو إشتال أحدهما على الآخر بالتبادل مما يؤدي إلى وضع حد مؤقت لسير البحث ( ص ٨٦ - ٨٧ ) .

ويمكن تعريف منهج البحث السارتري بوصفه منهجاً إرتدادياً تقديمياً تحليلياً تركيبياً . وهو فى نفس الوقت منهج ذهاب وإياب يستمر فى التزايد والوفرة بين الموضوع ( الذى يشمل العصر كدلالات متدرجة ) والعصر ( الذى يضم الموضوع فى شموله ) .

فالواقع أنه بمجرد العثور على الموضوع فى فرديته وفى عمقه يدخل فى التوفى تعارض مع الشمول بدلاً من البقاء خارج هذا الشمول حسب رأى الماركسيين فى تكامله مع التاريخ . أو بعبارة موجزة يتيح مجرد التعارض الساكن بين المضّر والموضوع فرصة ظهور الصراع الحى ظهوراً فجائياً ( ص ٩٤ ) .

ويتحدد الإنسان عن طريق مشروعه . وعلى ذلك يتجاوز هذا السكّان

المادى دائماً الظروف الخاصة به : إذ يكشف موقفه ويحدده بتجاوزه وبالوعليه  
 كيفا يتموضع عن طريق العمل والفعل أو الحركة . وليس المشروع إرادة  
 ولا ينبغى الخلط بين المشروع والإرادة. إذ الإرادة وحدة مجردة رغم استطاعتها  
 على أن تكون إرادة في بعض الظروف وعلى أن تلبس صورة إرادية .

والإنسان كائن ذو دلالة بالنسبة إلى نفسه وبالنسبة إلى الآخرين . انه يحمل  
 معنى مادنا لم تكن قادرين إطلاقاً على فهم أصغر حر كاته دون تجاوز الحاضر  
 البعث وشروحه في ضوء المستقبل . وهو — أى الإنسان — خالق علامات  
 ورموز حيث أنه يسبق نفسه دائماً حين يستخدم أشياء معينة ليشير بها إلى أشياء  
 أخرى غائبة أو مستقبلية . غير أن كلا العمليتين سواء في سبته لنفسه أو في خلقه  
 للعلامات تستخلصان من التجاوز البعث البسيط .. التجاوز للظروف الحاضرة  
 سعياً وراء تغييرها القادم .. والتجاوز للشيء الحاضر تطلماً نحو عدم حضوره ..  
 وهما نفس الشيء ، ويبنى الإنسان العلامات لأنه ذو معنى في حقيقته الخاصة به .  
 وهو ذو معنى لأنه هو نفسه تجاوز جبرى لكل ماهو معطى فقط . وما نطلق  
 عليه اسم الحرية هو استعانة نكوص المستوى الحضارى على عقبيه إلى  
 المستوى الطبيعى .

وكيفاً نترك معنى السلوك الإنسانى ينبغى أن يتوفر ما يسميه المحللون  
 النفسيون والمؤرخون الألمان باسم « الاستيعاب » . وليس في هذا الاستيعاب  
 أى هبة خاصة أو ملكة خاصة بالحدس . فهذه المعرفة هى مجرد الحركة الجدلية  
 التى تفسر الفعل بدلالته النهائية إبتداء من ظروف انطلاقه .

وهى معرفة تقدمية في الأصل . اننى أفهم حركة أحد الزملاء وهو يتجه  
 نحو الشباك إبتداء من وضع مادى أو موقف مادى معين توجد فيه نحن الاثنين  
 عندما يكون الجو حاراً مثلاً . فهو يفتح لنا منفذاً إلى الهواء الطلق . وليست

حركته هذه مسجلة ضمن درجة الحرارة وليس مبعثها الحرارة نفسها كقوثر خارجي مثير لفعل متعكس مسلسل .

كل ماهبالك أن ثمة سلوكا مركبا يوجد أمام ناظري كل المجال العلمي الذي وجدنا أنفسنا فيه وهذا السلوك يقوم بتوحيد نفسه . والحركات جديدة تسعى لتكيف مع الموقف ومع العقبات الخاصة . ولكن لا بد أن أستشعر نفس الجو الساخن كعاجة إلى نضارة الهواء أو كاستدعاء للهواء . . أى أن أكون أنا نفسى الاجتياز الذى أحققه وأحياء لموقفنا المادى من أجل تجاوز التعاب في الحركات ومن أجل إدراك الوحدة التى تشكلها لنفسها . وليست الشبايك والأبواب فى الغرفة حقائق سلبية تماما . فقد أعطاهما عمل الناس الآخرين معناها وجعل منها أدوات وإمكانيات لأى إنسان آخر . . لأى شخص . . لأى واحد من الآخرين . وهذا يعنى أنى أستوعبها سلفا كأبنية أدائية وكتنبجات لنشاط موجه . غير أن حركة زميلى تفضح التعليقات والإشارة بالورة فى هذه المنبجات . ويكشف لى سلوكه أمامى المجال العلمى كما لو كان « مكانا طريقيا » وتصير البيانات المحفوة فى الأدوات على العكس المعنى البلور الذى يحملنى أقوى على إستيعاب المشروع . فسلوك زميلى يوحد الغرفة والغرفة تعطى تعريفا لسلوكه .

وهكذا تأتى الدلالات من الإنسان ومن مشروعه ولكنها تسجل نفسها فى كل مكان فى الأشياء وفى نظام الأشياء . أن كل شىء له معنى فى كل لحظة وتكشف لنا الدلالات الناس والعلاقات القائمة بين الناس خلال أبنية مجتمعنا ولكن هذه الدلالات لا تظهر لنا إلا بمقدار ما نكون نحن أنفسنا قادرين على الدلالة وعلى إعطاء المعنى . ذلك أن استيعابنا للآخر لا يكون تأمليا بحال من الأحوال أنه إحدى لحظات إجماعيتنا الفعالة أو ما يسمى بالبراكسيس الخاص

بنا وطريقتنا في أن نميش العلاقة المائلة الإنسانية التي تربطنا به في إطار الصراع أو التوافق والمهادنة أى خلال الممارسة .

ومن بين هذه الدلالات ما يميلنا إلى موقف معاش، أو إلى سلوك أو إلى حدث جماعى . غير أنه من الضروري أن يدفعنا مجرد التنقيب في المجال الإجتماعى إلى اكتشاف حقيقة أن الرباط الفأى بناء دائم للمشروعات الإنسانية وأن الناس الحقيقيين يعرفون قدر الأفعال والأنظمة الشاملة والكيانات الاقتصادية بناء على هذه الرابطة الفائية أو العلاقة الفائية .

ويتبين بعد ذلك لنا أن استيعابنا للآخر يتم بالضرورة عن طريق الفانيات أو النهايات . ومن يرى بعينيه رجلا يعمل عن بعد ويقول « لا أستوعب ما يفعله » يستطيع إذا هو قام بتوحيد اللحظات المنفصلة لهذا النشاط بناء على توقع النتيجة المقصودة أن يستبصر الحقيقة . . حقيقة عمل ذلك الرجل .

ولهذا حتى عندما تظل الفاية حقيقية كدلالة لمشروع معاش لأحد الناس أو لإحدى الجماعات الإنسانية على أساس اعتبار المظهر صاحب حقيقة من حيث هو مظهر على حد تعبير هيجل . . حتى عندئذ يكون الأنسب أن نحدد دورها وفعاليتها العملية أسوة بالحالات السابقة . ذلك أن الفاية هي الموضوعة نفسها كقدرة على إنشاء القانون الجدلى لنمط سلوكى بشرى ووحدة متناقضاته الداخلية . ومن شأن الفاية أن تغنى أئماء سير المشروع فتتطور وتتجاوز متناقضاتها مع تحقيق المشروع نفسه . وبمجرد اختتام الموضوعة تجتاز الوفرة المائلة للموضوع الفاتج الوفرة الخاصة بالفاية نفسها إلى مالا نهاية ( إذا نظرنا إلى الفاية بوصفها تدريجا موحدا للمعانى ) ابتداء من إحدى لحظات ماضيها الذى نضعه في التقدير والحسبان . ولكن في هذه اللحظة نفسها لا يظل الموضوع غاية ولا ينتهى كفاية ، بل يصير عندئذ حاصل العمل أو عائد العمل ذاته ويصبح فوق ذلك قائما

موجوداً في العالم ويتضمن بالتالى ما لانهاية له من العلاقات الجديدة .

وإذا رفضنا رؤية الحركة الجدلية الأصلية في الفرد وفي مشروع إنتاج حياته للتمثلة في التوضع كان علينا إما أن نتخلى عن الجدل أو أن نجعل منه القانون الباطنى في التاريخ . وقد أمكننا أن نشاهد هذين الطرفين . وعند انجياز كان الجدل متفجراً بحيث يتصادم الناس كما لو كانوا جزئيات فزيائية نووية ناجمة عن كل الاضطرابات المتعارضة . وكان الجدل بذلك واسطة وحسب . فهو جدل متوسط .

أما ماركس فاستطاع أن يلمح أساس المشكلة الجدلية . وعندئذ اكتشف أن رأس المال في كل مجتمع منصرف يبدو أكثر فأكثر كقوة اجتماعية يقوم عليها صاحبها باعتباره مالا موظفاً . وبالتالي تؤدي الغايات الظاهرة إلى إخفاء الضرورة العميقة الخاصة بالتطور وبالألية القائمة . فرأس المال يتعارض مع المجتمع كما يقول كارل ماركس . ورغم ذلك فهو قوة اجتماعية ضخمة . ويمكن تفسير التناقض من واقعة تحوله نفسها إلى موضوع .

## المؤلفات

سنة ١٩٣٦	الخيال ( بحث )
سنة ١٩٣٨	الغثيان ( رواية )
سنة ١٩٣٩	الحائط ( قصص )
	نظرية الانفعالات ( بحث )
سنة ١٩٤٠	الوم ( بحث )
سنة ١٩٤٢	الذباب ( مسرحية )



— ٤٢ —

- سنة ١٩٤٣ الوجود والعدم ( بحث )
- سنة ١٩٤٤ المحاكمة السرية ( مسرحية )
- سنة ١٩٤٥ طرق الحرية — سن الرشد ( رواية )  
— إيقاف التنفيذ ( رواية )  
— الموت في الروح ( رواية )
- سنة ١٩٤٦ أموات بلا قبور ( مسرحية )  
الموسم الفاضلة .  
مختارات من ديكارت مع مقدمة  
أفكار حول المسألة اليهودية .  
الوجودية نزعة إنسانية ( محاضرة طويلة )
- سنة ١٩٤٧ مجموعة مسرحيات .  
تمت الامة ( سيناريو فيلم )  
بودلير ( بحث )  
المواقف رقم ١ ( أبحاث )
- سنة ١٩٤٨ الأيدي الملوثة ( مسرحية )  
المواقف رقم ٢ ( أبحاث )  
الاشتباك ( مقال طويل )
- سنة ١٩٤٩ محادثات حول السياسة ( مناقشات )  
المواقف رقم ٣ ( أبحاث )
- سنة ١٩٥١ الشيطان والإله الطيب ( مسرحية )
- سنة ١٩٥٢ سان جيوفيه ممثلا وشهيدا ( جزء أول )
- سنة ١٩٥٣ مسألة هنري مارتان ( تعليق سياسي )

سنة ١٩٥٤	كين ( مسرحية مقتبسة )
سنة ١٩٥٥	نيكرا سوف ( مسرحية )
سنة ١٩٦٠	نقد العقل الديالكتيكي ( بحث )
	مسألة منهج ( بحث )
سنة ١٩٦٢	سجناء الطونا ( مسرحية )
سنة ١٩٦٤	المواقف رقم ٤ ( أبحاث )
	المواقف رقم ٥ ( أبحاث )
	المواقف رقم ٦ ( أبحاث )
	الكلمات ( سيرة ذاتية )
سنة ١٩٦٥	المواقف رقم ٧ ( أبحاث )
سنة ١٩٦٦	تعالى الأنا ( بحث )

## بشائر الأعصار

لم يكن سارتر الكاتب المؤلف الفيلسوف لأنه مجرد صاحب كلمات معسولة بلقى بها في آذان الآخرين . فالكلمات تختلف باختلاف ارتباطها بدلالاتها ، ودلالات الكلمات في ذهن سارتر كانت شيئاً رهيباً لأنها ترتبط بمصوره بأكله وهذا شيء أحسب أن الكثيرين لا يعرفونه . وحدث عقب دخول هتلر تشيكوسلوفاكيا في ١٦ مارس سنة ١٩٣٩ أن صار الكثيرون في فرنسا يرددون نعمة عدم وجود ما يدفع الفرنسيين إلى التعرض لويلات دخول الحرب من أجل الآخرين . فلم يكن هناك ما يفرهم بأن يموتوا من أجل دانسيج . ودارت محادثة بين سارتر وبعض أصدقائه المقربين حول الموقف . أوقالت واحدة من الحاضرات أن أي شيء أفضل من الحرب . فاستوقفها سارتر قائلاً : ليس كل شيء أفضل من الحرب ولا يمكن أن تكون الفاشية ( الاستبداد ) أفضل من الحرب .

وكان سارتر كما كان أندريه جيد ثمرة ضربين من ضروب العقيدة الدينية ، لأن جده لأمه كان بروتستانتيًا في حين كان أبوه كاثوليكيًا . كان جده اشفايتسر معلمًا للغات الحية كما كان معظم رجال أسرته وأقاربه من الأطباء والأساتذة . والتقت في شخص سارتر دماء بعضها من الأكراس وبعضها من مقاطعة الدور دوني بالجنوب الغربي في فرنسا والباقي من الشمال الشرقي في إقليم الماكونيه بفرنسا أيضا .

واشتغل والده بالهندسة البحرية عقب تخرجه مهندسًا . ولكنه توفي على أثر حمى أصابته بالهند الصينية . وصار سارتر يتيمًا في وقت مبكر ونشأ بين جده وجدته وأمه في باريس . وأبدى الطفل سارتر شغفا كبيراً بالقصص

والخيلات والحكايات الخفيفة للفرجة عند النوم بحيث كان كثيراً ما يقطع نومه ليعاود اهتماماته ومشاغله . وغالباً ما كان يتعرض في طفولته للأمراض حتى اضطرت أمه تحت تهديد المرض إلى أن تقيم معه في ميدون خارج باريس في السينيوازلكى يجد التهوية اللازمة للناسبة لصحته . وعاد مرة أخرى إلى باريس وبقي بها من سن السابعة إلى الحادية عشرة .

غير أن أمه لم تلبث أن تزوجت في ذلك الوقت من موظف في إدارة المخازن البحرية في لاروشيل . واضطر سارتر أن يمكث مع أمه وزوجها بتلك المدينة الصغيرة حتى السادسة عشرة وهو طالب بالمدارس الثانوية . وكانت دراسته بالمدرسة الثانوية أمراً غير ذى قيمة كبيرة لأنه كان بين تلاميذ يكبرونه في السن من لا يملأ صدورهم الحواس وإن كان أساتذته في تلك المدرسة قد احتفظوا بملاحظات واضحة بشأنه لأنهم لمسوا ذكائه وفضوله وميله إلى بعض التخريب والافساد . واعتاد أن يحفظ مسائل الرياضة وحلولها عن ظهر قلب لأنه لم يكن شغوفاً بها وأظهر الكثير من كراهيته لها . ولم يكن يرغب على الإطلاق في إبداء أى تمرد أزاء زوج أمه لأنه كان يعامله معاملة ودية رقيقة ويعبه حباً جما . وكان زوج أمه من خريجي كليات الهندسة كذلك ، فأراد أن يوجه جان بول سارتر التوجيه للناس ليصير هو أيضاً مهندساً . فلم يشأ أن يبدى أى اعتراض يسعى إلى مشاعر زوج أمه .

وحصل سارتر في الثانوية العامة على تقدير مقبول بالقسم الأدبي (فلسفة) وابتعد من ثم عن مدينة لاروشيل وعن وسط شبابها ، ولعله أبعد عنها إبعاداً حتى لا يظل يجد وسائل العبث واللهو على نحو ما كان يجدها بين شبابها . وروى سارتر شيئاً من أحداثها ووصف الجو العام فيها بين سطور قصته المشهورة طفولة زعيم التي تقع في حوالى تسعين صفحة ونشرها في نهاية مجموعته القصصية

المساة « الحائط ». وباح سارتر في هذه القصة بأنه كان يحب أوساط العمال وأنه شهد العديد من الساقطات عاريات وأنه عرف رجال الدين ممثلين في شخص القسيس الذي اعتاد التردد على الأسرة لتناول الغداء معها كل سبت . وقد سأله القسيس يوماً : هل يحب أمه أم الله أكثر . ولم يستطع أن يجيب على السؤال وأصدر أصواتاً حقاء كنوع من أصوات الأطفال العفوية . ولم يمد للجالسون يعبرونه التفاتاً وعادوا إلى حديثهم وانصرف هو إلى الحديقة وصار يضرب ببعض أفرع الشجر ويقول : بل أحب أمي . . أحب أمي .

وأصبح سارتر طالباً بمدرسة المعلمين العليا بباريس وحصل على الليسانس سنة ١٩٢٨ . وفشل بعد ذلك في الحصول على لأجر بمجاسيون عندما أدى امتحانها الأول ولكنه عاد فنجح في العام التالي ( سنة ١٩٢٩ ) وحصل عليها بتقدير عال وكان الأول على كل المتقدمين لامتحانها في تلك السنة . وأدى بعد ذلك الخدمة العسكرية فكان نظره سبباً في إعطائه خدمة استثنائية بالأرصاد الجوية لعدم اللياقة للأعمال العسكرية . واستفاد في تلك الفترة من قرار صدر حينذاك بانقاص مدة الخدمة العسكرية شهرين فصارت ستة عشر شهراً بدلاً من ثمانية عشر شهراً . واستطاع بعدها سارتر أن يعود للحياة المدنية .

وبدأت عندئذ مرحلة التعليم بالأقاليم فصار مدرساً للفلسفة بمدينة الهافر . وكان مدرساً غريباً لأنه اعتاد أن يقدم السجائر لتلاميذه ويتحدث مع الطلاب في مشاكل الشباب والحرية ويمارس أساليب ومناهج غريبة في التربية لم يألها أحد . وحرص سارتر في هذه الفترة على تنمية مفهوم التربية الوجودي إلى جانب استطلاع له مشاكل السلوك الأخلاق . وتعد رواية سارتر الشهيرة عن الثنيان صورة وصفية لمدينة الهافر التي أطلق عليها أسم بوفيل . والتقط سارتر في هذه الرواية معنى الوجود مع الآخرين وبين الآخرين . قال على لسان

روكيتان بطل الرواية : لقد تعلمت الإيمان بالناس في معسكرات التعذيب .  
وفي أوقات المطر كانوا يأملوننا بالاحتماء منها داخل أحواش خشبية كبيرة  
يتجمع فيها مائتا شخص ملتصقين في تزامم وقد التزم أحدنا بالآخر في ظلام  
يكاد يكون تاماً ، ولا يمكنني أن أشرح لك ذلك . فقد كان كل الرجال مجتمعين  
هناك بدون أن تكون رؤيتهم ممكنة . كان في الإمكان الأحساس بهم مضمومين  
بعضهم إلى بعض مع سماع صوت أنفاسهم فقط . . . . . وفي كل يوم أحد كنت  
أذهب إلى الكنيسة لحضور القداس . ولا أذكر أنني كنت مؤمناً في يوم من  
الأيام . ولكن ألا يمكن القول بأن سر القداس الحقيقي هو ترابط الناس  
 واتحاد بعضهم ببعض الآخر ؟ . . . . . والآن عندما أذهب إلى على في الصباح  
أجد أممي وورائي ناساً آخرين وقوماً آخرين يذهبون بدورهم إلى عملهم .  
وأنظر إليهم وقد أجرؤ فأبتسم لهم وأفكر في أنهم جميعاً غايقي وهدف حياتي  
وكل جهودى وأنهم لم يعرفوا ذلك كله بعد »

وعاد سارتر بعد تدريسه إلى الجندية مرة أخرى سنة ١٩٣٩ عندما شبت  
الحرب واستدعته السلطات العسكرية للخدمة من جديد . وعمل في الحرب ممرضا  
بالخدمات الطبية إلى أن وقع في الأسر سنة ١٩٤٠ . ولكنه حظى بالعفو في شتاء  
تلك السنة وعاد لإلقاء دروسه وتدريب الممثلين الناشئين على أداء المسرحيات  
الأغريقية . واشترك في المقاومة وألف بنفسه فرقة للعمل وتضامن في الكتابة مع  
مجلة الآداب الفرنسية ومع عدد من المطبوعات السرية المختلفة . وسافر بعد  
الحرب إلى الولايات المتحدة كمحرر لصحيفتي كومبا والفيجارو .

ومن المأثور عنه أنه بدأ الكتابة في السادسة من عمره . وصاغ خرافات  
لافوتتين في قصائد رومانية ( اسكندرانيات ) ذات اثني عشر مقطعاً . ووضع  
تمثيلات قصيرة لأنداده من الأطفال . وصار بعد ذلك من عشاق روايات

جول فيرن العلمية ثم تحول إلى قارئ مواظب على روايات المغامرات وانتقل إلى هواية قراءة التاريخ . ولكن لم تلبث كتاباته أن أخذت طابعا فلسفيا في سن السادسة عشرة .

وظهرت بنات أفكاره الأولى في مجلة صغيرة أنشأها مع بعض أصدقاء صباه من أمثال نيزان الذى ظل رفيقه حتى فترة المقاومة عندما مات برصاص الأعداء . وكان يشوب باكورات إنتاجه شيء من الاستخفاف والاستهتار . ولم يقبل الناشرون أعماله في أول الأمر . ولكن مجلة بيفور نشرت له بحثا سنة ١٩٣١ عن أسطورة الحقيقة . وقد علق عليها المحرر بقوله : ان المؤلف فيلسوف شاب يعد في الوقت الحاضر كتابا عن الفلسفات الهدامة . وظل الأمر كذلك حتى ظهرت دراسته الرائعة عن الخيال في سلسلة الموسوعة الفلسفية الفرنسية التي تصدرها المطابع الجامعية بالحي اللاتيني تحت إشراف الاستاذ ديلاكرواه ( في ذلك الوقت ) سنة ١٩٣٦ .

وظهرت روايته عن « الفثيان » سنة ١٩٣٨ عند الناشر الكبير المعروف جاليمار . وكانت هذه الرواية حدثا تجاريا في سوق الفكر العالمى وفي ميدان النشر . قد يقال ان هذه الرواية حدث فذ في عالم الرواية الأدبية . وهى فعلا كذلك يغير أدنى شك . ولكن الغريب أن هذه الرواية أثبتت لأول مرة في تاريخ « الكتاب » أن الفلسفة أخطر سلعة تجارية في العصر الحديث وأن الفلسفة تجارة مربحة لا تقل بل وتزيد بالفعل عن أى مادة علمية أو أدبية أخرى . وأدى هذا إلى التوسع في نشر الكتب الفلسفية بقصد الكسب التجارى عند كل الناشرين وبكل البلاد التي توزع الكتب وتصدرها وتهتم بتوصيلها إلى كافة أرجاء العالم .

ولا يلبث الفضول عند الشباب أن ينشب أظافره بهذا الكاتب الروائى

الفيلسوف حتى صارت ككتبه سلماً تجارية من الدرجة الأولى وأمكن التوسع بعد ذلك في طبعتها ونشرها بما يزيد على مئات الطبعات . ولم يعرف العالم من قبل كتاباً يقال عنه انه غير مفهوم على الإطلاق ويطلع أكثر من المائة والعشرين طبعة .

وبدأت كلمة الوجودية تحدث تأثير السحر في كل شبر من أرض العالم . وصارت جلسة سارتر في قهوة فلوريسان جيرمان في باريس حديث الناس كما أصبح المقهى نفسه مقصد الجميع وكعبة السائحين والفضوليين من أرجاء العالم وتعاون أصدقاؤه وأعداؤه على أحياء شهرته . وظهر المعجبون والخصوم في كل بلد من بلاد العالم . وذاعت الأخبار الغريبة عن الوجودية ونشرت الصحف في يوم من الأيام بفرنسا أن إحدى المرضات انتحرت بشرب السم في سن الواحدة والعشرين تحت تأثير القلق الوجودي .

ومما أذكره أننا عقدنا هنا بالقاهرة ندوة بين خصوم الوجودية وأنصارها سنة ١٩٥٠ في نادى المعلمين المطل على ميدان الأوبرا وشارع عدلى . ولم أدر إلا أن دعيت كمؤيد للوجودية في حين كان إسماعيل المهدي ومحمود أمين للعالم يمثلان أعداء الوجودية . وكان المفروض أن تصبح الندوة مواجهة صريحة بين أنصار الوجودية وخصومها وأمثلاً للنادى بالمستمعين على نحو لم أشهده مثيلاً إلى أن جاءت فرقة من قوات الشرطة لمحاصرة الموقع وأعلن عدم إذن الجهات المختصة بعقدتها .

وليس غريباً أن يحدث ذلك في مصر وقد شهدت بعيني رأسى محاضرات جان بول سارتر بالسوربون وفي قاعة المحاضرات والمساجلات السياسية بالحي اللاتيني المسماة بقاعة « المتوتو اليقيه » وكيف كان الشباب يبقى بالأماكن ابتداء من ساعة الغداء حتى يمكنه سماع سارتر ومشاهدته في أمسياته . وكانت ( م - ٤ - سارتر )



الجمهير تحضر للاستماع إليه بالآلاف وهي أشبه ما تكون بالمظاهرات الطلابية الضخمة التي تجتمع فرق الأمن من كل مكان للمحافظة على نظامها وتحاصر أى اضطراب في هذا الزحام الضخم من الشباب والشابات .

ومن الجائز أن يقال ان سارتر لم يفعل أكثر من أنه أشاع فلسفة كانت موجودة بالفعل في مؤلفات هيدجر وفلاسفة الألمان بالذات ونقل أسمها إلى أسماع الجماهير . وقد يقال انه أذاع الشعارات على نحو لم يحدث قط من قبل في تاريخ الفلسفة فاستأثر بترأسها وأسمها وحصل على المكاسب كلها من وراء أعجاب الآخرين . وقد يقال أكثر من ذلك أن تلك الفلسفة لم تصل إلى الجامعات ولم تعرف طريقها إلى أروقة التعليم الأكاديمي . وأكثر من ذلك أن سارتر قد أحيط شخصيا بهالة من التشهير والغموض جعلته مسئولاً عن حل هذه الفلسفة إلى داخل الكباريهات والمراقص والحانات وصناديق الليل الباريسية . واستغلت المحال التجارية التي تقدم فنون العبث واللهو أسم الوجودية لاطلاقها على عدد من الاستعراضات أو المسرحيات أو الرقصات .

ولهذا كله أصله بغير شك في بعض عبارات الوجودية ونزعاتها التي كانت لا تزال غامضة حتى ذلك الوقت . وصارت الوجودية تنسب إلى الكثيرين ممن يظهرون بملابس غريبة أو يخرجون إلى الحياة العامة في أزياء غير مألوفة . وفي وسط هذا الضجيج ظهرت مجلة العصور الحديثة سنة ١٩٤٦ وكان على رأسها مجلس تحرير مكون من سارتر وسيمون دي بوفوار وموريس ميرلوبونتي وألبير أو ليفيه وريمون آرون (الذي لم يبق بهذا العمل سوى سنتين ثم أنشق على المجموعة) . وأمكن هذه المجلة أن تلعب دوراً رائعاً في الأجواء السياسية والفلسفية والأدبية في العالم أجمع . واستطاعت الوجودية أن تقضي على صراع دام طويلاً بين المسيحيين والماركسيين لأن المشاكل التي استحدثتها كان أرفع في المستوى من الدائرة الضيقة التي تحركت في حدودها نزاعاتهم .

وبدأت الوجودية تتخلص شيئاً فشيئاً من سمعتها كغامرة فكرية لتأخذ دورها في تثبيت معنى الحرية والمسئولية وتأكيد دلالة الفعل الإنسانى أو فعل الإنسان وتوضيح معنى الاشتباك والالتزام وشرح كل معانى المناصرة والتضامن. والدعم الفكرى . ولم تأت سنة ١٩٥٠ حتى كان سارتر يقولها صراحة بأننا لا نكاد ننظر إلى صورة الرجل المغامر حتى نجد أنفسنا جميعاً مدفوعين إلى تفسيره على أنه الإنسان ذو الفعل أو الرجل المسئول المشارك في حل مسئوليته ما وفي تأييد موقف من المواقف العملية .

ومن أروع أقواله بعد ذلك فى أوائل الستينيات « للفكر أن يكون مؤيداً لأحد الأنظمة . غير أنه لا يجب أن يقبل إطلاقاً فى إحدى الدول العامية وظيفته خبير فنى على نحو ما فعل مارو . وعليه أن يبقى دائماً حتى ولو كان مؤيداً للحكومة فى صف الخصومة والفتنة وأن يظل مفكراً ولا يعبأ بأحداث تأثير معين . وقد تنهال عليه الاستفسارات على أثر ذلك ولكن عليه ألا يخلط بين دوره ودور الوجهين المسئولين . ومن المأمول فيه أن يظل تقسيم العمل باقياً » .

ولكى ندرك الجو الفكرى الذى عاصر مؤلفات سارتر يهمننا أن نعرض أسماء الروايات والمؤلفات الفلسفية والأدبية وأعمال الفنون التى ظهرت خطوة بخطوة مع ظهور أعمال سارتر فى محيط الفكر الفرنسى . وهذا من شأنه أن أن يلقى ضوءاً على حركة الفكر خلال الخمسين سنة الأخيرة التى اقترنت بظهور الوجودية وانتشار عبيرها وتآلى شذاها فى كل مكان .

ويهمننا أولاً أن نشير إلى أن ظهور رواية الغثيان كان يمثل حدثاً فريداً فى تاريخ الوجودية بخاصة وفى تاريخ الفكر البشرى بعامة . ولذلك فن الضرورى أن ننظر فى طبيعة هذه الرواية لتبين جذورها وامتدادها وتأثيراتها وإيجاءاتها

بما يسمح بتقويمها كعمل أدبي مرتبط بمحلفات سابقة وأخرى قادمة . وهى فى الواقع قمة التبشير بالتحلل الذى بلغه الموقف الغربى . ولا ينبغى أن نتخيل أن الوجودية جاءت بالتحلل لأن هذا التحلل واقعة فرضت نفسها على حياة الغرب وعلى ظواهر المعاش الانسانى هناك لعوامل عديدة ليست الوجودية واحداً منها . كل ما هنالك أن الوجودية عبرت عن واقع هذا التحلل . ونقول التحلل ولا نقول الانحلال لأن التحلل يعنى الانتقال إلى شكل اجتماعى جديد بينما الانحلال هو ضياع الشكل الاجتماعى .

وقد ظهرت رواية الغثيان سنة ١٩٣٨ فى نفس السنة التى ظهرت فيها رواية أرض البشر بقلم سانتا جزوييرى ورواية يقظة فينيجان بقلم رويس كما ظهر الكتاب الأنجليزى عن الأسرة ومصيرها بقلم كومبتون بيرنيت والكتاب السويدى عن الإنسان بلا طريق . واستطاع جان فال استاذ الفلسفة بالسوربون سابقاً أن يدرك مدى تأثير مؤلف سابق مجهول هولوى فيردينان سيلين على هذه الرواية . ولم يكن سيلين قد كتب حتى ذلك الوقت سوى القليل . فهو مؤلف مسرحية بعنوان الكنيسة سنة ١٩٣٣ ورواية بعنوان رحلة فى آخر الليل سنة ١٩٣٢ أى قبل ذلك بسنة ثم رواية أخرى سنة ١٩٣٦ واسمها موت بالتقسيت واعتقد جان فال أن سارتر تأثر تماماً برواية رحلة فى آخر الليل التى ألفها سيلين وقال ذلك صراحة فى مقال له بكتابه عن الشعر والفكر والإدراك عندما وصف سارتر بأنه انطلق فى كتابة قصته عن الغثيان معمقا مشاعره بعض فقرات من سيلين وببعض أفكار من هيدجر . فأنهى به الأمر إلى تعميق بعض أفكارها جاعلا من سيلين ميتافيزيقيا ومن هيدجر رومانتيكيا .

وسلين طبيب روائى ولد سنة ١٨٩٤ ومات بباريس مجهولا سنة ١٩٦١ وأثر بأسلوبه فى الكثيرين من المؤلفين وفى مجرى الحياة الأدبية بأسرها . ومنذ سنتين فقط أمكن أن تخرج أعماله كاملة إلى الوجود بعد حذف كتابه «سفاسف

من أجل مذبحته « سنة ١٩٣٧ الذى يعد هجوما صارخا ضد اليهود . وبسبب موقفه العدائى من اليهود لاقى الكثير من العناء والإضطهاد فى حياته . ولكن رواياته نجحت فى تحويل الأدب الفرنسى للعاصر بأ كلة وجهة جديدة ودفعته دفعة لم يعرفها من قبل .

ولا ينبغي أن ينسى أحد من العرب اسم سيلين لأنه لاقى الكثير من المتاعب والحن بسبب موقفه وإحساسه إزاء اليهود الذين نشروا الظلم والبنى فى أوروبا وتسببوا فى الكثير من الكوارث باستغلالهم للضعفاء وطفليانهم على القيم وقد ظل إلى آخر لحظة فى حياته متمسكا بمبادئه فى الإحساس بخطر اليهود وفى مواصلة مشاعره التى تأثرت بمواقف معينة شهدها بنفسه فى مطلع حياته . وقد أتهم سيلين فى الأوساط الأوروبية بعد ذلك بأنه معاد للسامية وأنه يحمل أفكارا نازية . ولكن سيلين سجن فى ألمانيا سنة ١٩٤١ أمدا طويلا وسجن فى النرويج وهو بسبيل السعى للحصول على بعض أمواله هناك . وعاد إلى فرنسا هوشى به اليهود وحكمت عليه فرنسا بالسجن ومصادرة أمواله وبعيادته . وأصد رسيلين بعد ذلك روايته المشهورة من قصر لآخر مشيراً إلى السجنون التى تنقل بينها بلاذنب .

وكان من أشجع ما صوره سارتر فى الفتيان تلك الصورة الخاوية للوعى الإنسانى بمخططاته . وهو لا يقدم بسبب ذلك أية إجابة على مشا كل الأخلاق التى أقامها وأبرزها وعرضها . واعتقد أن الأوغاد وحدهم يمكنهم أن يحققوا ما يريدون . وأشار مراراً عديدة إلى أن أسلوب فهم الأشياء يقتضى رؤيتها عارية . ولكن ذلك لا يعنى عدم الإجابة على مشا كل الأخلاق والسلوك لأن مجرد البوح بالطريقة العارية فى مواجهة الحقائق تعنى الكثير وتعبر عن مضمون السلوك الأخلاقى إزاء واقع مرير ملتو أعوج . وماذا تجدى الأخلاق المألوفة عندما يواجه المرء قوى خفية تعمل على تدمير كل أحلامه . ولهذا ينبغي

إكتشاف الحقائق الأخلاقية بصورة أخرى وهى الرؤية العارية والسلوك الفج وتعمد التعايل على الواقع من أجل تحقيق النجاح .

وحقق سارتر ما أرادته فى الغشيان بأن أظهر الوعى عند الإنسان فارغاً من أى مضمون ومن أى مشروع وألقى كل طبيعة مسبقة فى كيانه وجعله إمكانية مطلقة لعمل أى شىء غير ماهو مفروض فى المجتمع المدنى . وكان هذا ما ألحق فى تأكيده أورتجة إى جاسيت عندما قال ان الإنسان لا يملك أية طبيعة خاصة لأنه مجرد تاريخ .

وأول ما يفرض علينا الأخلاق الوجودية بنظرتها الفجة المتجددة البكارة هو أنه لا حيلة للمبادئ المرسومة حيال الانتفاع والمتنفعين . وماذا تجدى الأخلاق والكرامة والابداع والإبتكار فى أى فرع أمام أصحاب المصالح الحقيقية ممن لا يرون أية قيمة فوق قيمة القروش المحصلة والفوائد المائدة . ولو نفذت عبقرية من العبقريات من خلال أنسجة الانتفاع فذلك لا حرية أو لأريحية إجتماعية وإنما لعوز حقيقى فى المجتمع لا حيلة فيه بحيث يمكنها بعد ذلك أن تتسلل وتبلغ وضعها الحقيقى اللائق بها فى الحياة . وأوساط المرتزقة فى كل فرع هم الذين يتقاسمون المصالح الخفية ويقفون صفاً واحداً أمام النوايا والأشراف وأصحاب الأخلاق المرسومة .

والمعجب أن اللاأخلاقيين المتنفعين بتبادل المصالح فى صمت هم الذين ثاروا فى وجه أفكار سارتر الوجودية . كان هؤلاء المتنفعون أول من ناهض الوجودية ورمأها بالإفساد والضلال لأنها توصم المجتمع بما يجرح المشاعر والأحاسيس . ولبس هؤلاء جميعاً مسوح الرهبان حيال المواقف الوجودية وحاربوا سارتر بوصفه سقراط العصر الذى جاء لإفساد شباب الجيل .

وأدرك سارتر بذكائه النافذ أن حرية الانسان تسكن فى الممارسة ذاتها

لأعماله وشئونه وفي قدرته على التوفيق بين ما يحتاج إليه وما يقطع إليه وما يحققه بالفعل. ولم يستطع أن يتبين قيمة التعايل النظرى الأخلاقى بعيداً عن حقيقة الأمر الجارى بالفعل داخل المجتمع. وإذا كان يوجد فى المجتمع أفراد ضعفاء وأخساء يتقصون بصمودهم وتكاتفهم وسيطرتهم على أجهزة الحكم بكل صورها ويستفيدون من تفرغهم من أجل الجلوس فى أعلى مواضع تلك الأجهزة والتمتع بالسيادة فوق كل عظيم أو حقير ممن يريدون أن ينفذوا من خلال هذا الجهاز أو ذاك أو ممن هم بطبيعة تفوقهم وبحكم قدراتهم الشخصية ومواهبهم مدفوعون إلى إحلال مكانهم هنا أو هناك ومخلوقون من أجل العمل فى تلك الأجهزة فلا يمكن أن يكون سبيلهم إلى ذلك مجرد التعايل النظرى الأخلاقى وإبداء حسن السلوك والتصرف على أساس المعاملة الخلقية السليمة. وذلك كله لن يمدى قليلاً إزاء واقع فعلى فاسد وأمام حقيقة عملية ملووسة. وليس هذا الموقف مجرد حقيقة معنوية مجردة لأنه قائم بالفعل ويستقيم وجوداً ملوساً ويجرى إلى نتائج حيوية فمالة. ولذلك لا يمكن التغلب عليه بمجرد التعايل الأخلاقى النظرى. لا يمكن التغلب عليه إلا بالفعل الواقعى الواضح فالفعل هو الرباط الوحيد للوجود بين الناس وهو وحده ما يلودون به اعتماداً عن المزة. أى أنه لا يمكن التغلب عليه بدون فعل جماعى مقابل أو عمل جماعى مضاد بحيث لا يضعف كل فرد معزولاً مبعداً عن أداء دوره وحتى لا يكون التصرف الفردى فاشلاً وقاصراً عن بلوغ التفاعلية اللازمة. ولا يمكن أن يسقط هؤلاء المتبغمين إلا فعل جماعى، وإذا استحال الفعل الجماعى كان المجتمع نفسه أضعف وأذل من أن يتخذ موقفاً أخلاقياً. وفى هذه الحالة لا يجب أن يقف المتقف أو المفكر فى صف واحد مع هذا المجتمع وإنما من الضرورى أن يخرج عليه ويتأهضه لا من أجل القضاء عليه ما دام يسلم بوضعه ونظامه وإنما من أجل الوقوف فى صف المعارضة لتخليصه من عيوبه ومن أجل القضاء على رذائله وإظهار كل ما يوجد من التسوس الفاسد بين ضلوعه وثناياه

لا من أجل ازالة وإمتنا من أجل الارتفاع به من أجل الاندماج في الخير .  
وذلك لأن سارتر لا يرى الاشكال في وضع الناس فريقيين من الأخيار والأشرار  
بل يرى أن كل فعل إنساني له وجهان أحدهما سلبى والآخر بناء . ومن الضروري  
إعادة ادخال السلب والقلق والنقد الذاتى الخلاق في مجموع النظام وتعديله من  
أجل ملائمة الوضع مع النظام العام . واستكمال . فالإنسان دائماً في حالة تكوين  
واستكمال وهو بسبيل تحقيق وجوده وخلق كيانه باستمرار ولا يخلق الإنسان  
إلا الإنسان ولا يشترك في تكوين الناس سوى الناس أنفسهم<sup>(١)</sup> .

والأخلاق في نظره فعل أخلاقى . ومعياري الفعل الأخلاقى هو إحساس  
للره بأن الموت أهون من عدم هذا الفعل الأخلاقى . أو بعبارة أخرى محك  
للقرار الذى يتخذه المرء بالفعل الأخلاقى هو الشعور بتفضيل الموت على الحياة  
ما لم يحدث كذا أو كذا . وباختصار لا بد للفعل الأخلاقى من الارتفاع إلى  
مستوى القضية العامة في اختيار الشخص لسلوكه في موقف محدد وأن ينطق  
بحكم مؤداه : الموت أفضل من أن أشهد كذا أو من أن يقع كذا .<sup>(٢)</sup>

والإنسان قيمة مطلقة من حيث هو حرية . ووجود الإنسان هو حقيقته  
في الاختيار والحرية هي وجود الإنسان . ولا وجود للحرية إلا في موقف  
ولكن لا يمكن أن يوجد الموقف بغير الحرية . ولهذا لا يمكن أن تبث أية  
حقيقة سابقة على تأسيس الاختيار . ومن هنا تستبعد الوجودية أية نظرية في  
الأخلاق وأى أخلاق من نوع الأصول الخاصة بالحقوق أو مجموعة الأنظمة  
الخاصة بالواجبات .

وتتدخل المسئولية في العمل الأخلاقى الوجودى تدخلا حاسماً . وجاء في  
يوم من الأيام أحد الشبان في فترة الحرب العالمية الثانية واحتلال الألمان لفرنسا

(١) سارتر : المواقف رقم ٦ . ( نص فرنسى ) ص ٢٢  
(٢) سارتر : المواقف رقم ٣ ( جمهورية الصمت ) ص ١٢

يسأل سارتر رأيه في مشكلته وهي أنه عليه أن يختار أما الذهاب إلى إنجلترا لمساندة حركة التحرير الفرنسية والانضمام إلى رجال سلاح الطيران الفرنسي هنالك أو البقاء مع أمه التي كان يعولها وهو ابنها الوحيد . وقال سارتر للشاب أنه لا يملك له حلاً ولا يجد له اجابة . عليه هو نفسه أن يجد الحل وأن يختار . فالمسألة مسألة وجود وكيان وحرية اختيار وتحقيق وجود وهو ما لا دخل لسارتر فيه .

والأخلاق الوجودية لا تبدأ من جملة أحكام وقواعد . أنها لا تفرض أى مبادئ أو مناهج أو مقاييس . كل ما تبدأ من عنده هو التجربة نفسها . وعلى المرء أن يكتشف طريقه من خلال تجاربه الفجة . وكما يفطن الطفل مرة بعد مرة إلى أن النار تحرق وأن الثمنان يلدغ يفطن أيضاً إلى الندم عقب كل سلوك وإلى إحساس يبلغ مستوى الذنب . ويدرك الإنسان شيئاً فشيئاً أن الحرية هي نفسها الوعي الذى يلازم وجوده ويقترن بكل أوجه معاشه .

ومعنى ذلك بتعبير آخر أن الوعي والحرية يعطيان معاً وجنباً إلى جنب إلى الإنسان .

ولا يمكن أن يدرك الإنسان معنى هذا التعبير إلا إذا شهد كما شهد سارتر مأساة الحرب بصورته البهيمية الأليمة عن قرب . فقد شهد سارتر اللقي والتشريد والأسر واللوث — وللوث على وجه الخصوص — وأصبحت هذه الأشياء من المسائل المادية التي يلحظها من وقت لآخر في اليوم الواحد . وأدرك سارتر أن هذه الأحداث لا سبيل إلى تحاشيها وأنها حظ مقسم بين الناس من صميم القدر ومن جوهر للعير ومن أعرق يتابع حقيقة هؤلاء الناس كبشر .

ولا شك أن هذا هو نفسه تفسير الشر للمائل بين الناس في حياتهم ولا يستطيعون من أمره شيئاً . وكان على سارتر ورفاقه أن ينظروا منذ تلك اللحظة



بعين الجدبة إلى دلالة الشر . فالشر قد لازمهم وصار واقعة يومية تجري بين الحين والحين . ولم يعد ذلك مجرد مظهر زائف وإنما هو حقيقة تصدمهم وتدفهم إلى الملح والخوف والفرع والقلق . ولا يكفي أن تعرف أسباب الشر لكي ينتهى ويرتفع ولا يكفي أن تتخيل إمكان انتهاء هذه الفترة وقدم فترة أخرى أزهى وأكثر بهجة لأنك حين تواجه الشر لا تراه وقد فات أوانه ومضى تاريخه وإنما تشهده دقيقة بدقيقة وثانية بثانية . وإذا كان الفلاسفة أحيانا قد تصوروا الشر كالبقعة السوداء وسط اللوحة الجميلة فإن الذين عرفوا الشر وجهالوجه لم يمكنهم حينذاك فى خضم الحمة أن يرفعوا عيونهم ليروا أبعد من هذه البقعة السوداء بقيد أمثلة ومن ثم هبطوا إلى الجحيم وإلى الجحيم وحده دون سواء .

وإذا كان لنا أن نتصور حياة سارتر ابتداء من مولده سنة ١٩٠٥ فنلؤكد أنه بلغ مرحلة النمو والرشد والفهم وأوج الإدراك والتبصر بما حوله فى سنة ١٩٣٠ . وفى تلك الآونة كان اليسار مسيطراً على أوجه الحياة والفكر فى فرنسا بصورة منقطعة النظير وناهيك بما بلغه اليسار فى السياسة التى شاعت عندئذ بالبلاد . واستمسك سارتر منذ تلك السنوات باليسار استمسكاً بالعروة الوثقى ولم يغير فى لحظة من لحظات عمره جنوحه إلى اليسار مهما كانت الظروف ومهما تعددت المواقف والخصومات .

وشاع فى ذلك الوقت على لسانه تعبير « الأوغاد » الذى كان يطلقه على أولئك المفكرين اللئيمين للوسرين الذين يتجمعون حول أطباق المنافع والارتزاق ويهملون كل قداسات الواجب المناط بمن يشتغل بهذه المهنة ولا يدركون معنى التضامن من أجل عمل جماعى شريف . وسرى هذا التعبير بشكل أو بآخر وصار يشير إلى طائفة من أصحاب الأقلام الذين يسخرون

أقلامهم لأغراض بذينة ويسطون تأييدهم لكل من يلوح لهم بمقاسمة في ربح أو بمشاركة في منفعة أو بمساهمة في إيفاء من أجل مكسب ولو كان ضئيلا .

وعرف سارتر حينذاك معنى الرفض ودلالته بالنسبة للحرية . عرف سارتر جوهر الحرية وغايتها القصوى التي لا يمكن أن يحرم منها الإنسان إذا قال لا ، وظلت هذه الخاطرة المبدأ الأساسي في مفهوم سارتر عن الحرية . فالحرية سالبة في جوهرها على الرغم من أن سلبيتها خلاقة مبدعة . وكما غل الإنسان محققا بوضوح الوعي مهما كانت درجة انتقاله وانحصاره فهو يظل قادراً على أن يقول لا . ولا تزول الحرية إلا باختفاء الوعي . فالوعي والحرية يوجدان معا ولا تضيق الحرية إلا إذا ضاع الوعي أى عندما يصبح الإنسان غير قادر على الاستمرار في إنسانيته ومواصلة وجوده كإنسان حر قادر .

## مبادئ الوجودية الأولى

للوجودية مراحل . ولا يمكن أن تكون كل هذه المراحل متساوية ومتعادلة. لا يمكن أن تكون الوجودية هي هي من مطلعها حتى الآن ولا أقول خاتمها لأن فيلسوفها جان بول سارتر لا يزال حياً . ولا يزال قراؤه ينتظرون. ماذا .. لأحد يدري . قراء سارتر ينتظرون دائماً للزيد وأن كان قد قال معظم ما أراد أن يقوله للآن ولعلمهم الآن وقد تمودوا الانتظار صاروا ينتظرون لجرد الانتظار . ولكن الكثيرين ينتظرون لاعتقادهم أن سارتر سوف يلقي أضواء جديدة على أفكاره السابقة . وينتظرون أيضاً فوق هذا كله الجزء الثاني من كتاب نقد العقل الديالكتيكي الذي وعد سارتر بإصداره . ولا شك في أن هذا كله يعقد للسائل لأن الساترية في تحولاتها الأخيرة صارت مصدر قلق عميق ومصدر إحساس بمسئولية ضخمة حيال الأحداث الفكرية والأيدولوجية في هذا العصر .

ولا يهمننا الآن سوى شيء واحد وهو متابعة الفكر الوجودي في بشائره الأولى وفي مطلع تكوينه وتأليفه . ومن الممكن تقسيم مراحل الفكر الوجودي إلى عدد من المراحل وفقاً للتحويلات التي جرت في إطار فلسفة سارتر منذ بدايتها إلى الآن . وهي أشبه شيء بما جرى في المراحل التي تطور فيها التصوير عند بيكاسو وعند سيزان . وهو أمر يتكرر في حياة كل عملاق خصب الإنتاج والتفكير عميق الإحساس برسائله وبضرورة التجديد المستمر في خطوات عمله الفكرية .

وقد يظن أن سارتر أراد أن يكون مثيلاً أول الأمر . ولكن هذا لا يمكن أن يصدق عليه . فهو لا يمكن أن يكون قد أراد ذلك بقدر ما كان قد

خلق ليكون كذلك ولو عاش في بيئة عقلية وذهنية لا غرابة على الإطلاق فيما يقوله بالنسبة إليها . سارتر وليد عصره وبيئته . ولا يوجد في عقله أو على لسانه إلا ما هو تعبير عن زملائه وتصوير لحياته الروحية في وقته . وقد يبدو كلامه غريباً بالنسبة إلى البعض ولكن الواقع أن هذا نفسه هو أسلوب العصر بأكمله .

فسارتر كما يقول بيير هنري سيمون هو انسان استولى على عصره وسيطر عليه على نحو رائع لم يقع من قبل ولم يشهد الفكر له مثيلاً . وسواء كان ذلك مرجعه إلى مزاجه الفريد الذي اتفق مع كل الحركات الدرامية التي مر بها الوعي للعصر أم إلى قدرته على التقاط كل دلالات العصر في غضون كلامه فمن المؤكد أن سارتر كان حدثاً رائعاً التقى بكل تجمعات الفكر الحديث كما صادف هوى في كل العقول والأفهام . وامتاز فضلاً عن ذلك كله بقدرة هائلة على الاتصال بالجمهور سواء في خطبه التي شهدت الكثير منها بنفسه وأحسست مدى قدرته الرائعة على الحديث والتأثير والاقناع والبلاغة الفاتنة الخلابه في كل منطوق ومن كل تعبير، أو في مسرحياته أو في قصصه ورواياته أو في مقالاته . ولم تكن مسرحيات سارتر نوعاً من التخفيف من أعبائه الفلسفية أو ضرباً من اللجوء إلى جانب أعماله الجادة ، وإنما كانت طريقاً آخر للعاق بنهايات فكره وغاياته العملية الإيجابية .

وقد اختار سارتر هذا الطريق ذا الشعب المديدة المتنوعة من أجل تحقيق غرض واضح وهو أن يصبح كاتب جيله . لقد ساء سارتر دائماً أن يعيش الكاتب غريباً عن عصره وقومه حتى إذا لقي حظه صار قريباً إلى كل قلب محبباً إلى كل نفس . وهذا يلغى شيئاً أساسياً في دور الكاتب للتعلم لأنه يؤخر دور الالتزام بالنسبة إلى جيله من القراء ويعطل تأثيره وإيجابيته . ولذلك كان أهم شيء بالنسبة إليه هو أن يحقق هذا الهدف — أعني أنه كان يحرص على

أن يصبح مقروءاً من الجميع وأن تسترد عباراته على ألسنة الشباب وعلى أفواه الجماهير .

وأصبحت هذه المشاعر نظرية في الأدب في نظر سارتر ، ولا يخفى أن هذه النظرية قريبة نظريته في الأخلاق . ففي كلتا النظريتين نجد رفضاً واضحاً لكل ما هو تجريدي وتأليفاً وتميزاً لكل ما هو عيني مائل .

ففي الأدب لا بد من أن يجهر الأديب بما يلتزم به من رأى وأن يصارح بكل مقتضيات الموقف الذي يختاره . والأدب في نظر سارتر يعد من حيث الجوهر ذاتية المجتمع وهو بصدد ثورة متجددة مستمرة<sup>(١)</sup> . وموضوع الأدب الدائم هو الإنسان في العالم . وجمهور الكاتب أو الأديب هو العيني الكلي ان صح هنا التعبير . فالجمهور بالنسبة إلى الأديب هو الشمولية البشرية التي يتعين عليه أن يواجهها بكتاباتاته . وهو يختلف عن ذلك الجمهور الذي يمثله الإنسان المجرد المنسوب إلى كل العصور . وليس قراء الكاتب بالتالي هم ذلك القارئ الذي لا تاريخ له ولا عصر وإنما قراؤه هم على الخصوص رجال عصره أي معاصروه<sup>(٢)</sup> .

وفي الأخلاق يضع سارتر الإنسان في مواجهة مسئوليته الشاملة بدون أن يجد أي ملاذ يابجأ إليه أو يهرب إليه . في الأخلاق يواجه المرء مسئوليته كاملة بغير أدنى سند . وهذا هو المعنى الذي يلح سارتر في إبرازه خلال أعماله المسرحية ورواياته بين سنة ١٩٤٥ وسنة ١٩٥١ . وتحمل مسئولية الإنسان ميزة أخلاقية عالية وهي قدرته على العمل والأداء وعلى تغيير العالم وعلى الالتزام . وهذا هو المعنى الذي نستخلصه من أبطال سارتر الأموات في كل من ( محاكمة سرية )

( ١ ) سارتر : ما هو الأدب ( مواقف رقم ٢ ) ص ١٩٦

( ٢ ) نفس المرجع ص ١٩٤

و ( تمت اللعبة ) . فهم يعانون معاناة صارخة لعدم امكانهم أن يغيروا شيئاً من أمر حياتهم التي عاشوها أو من أمر العالم الذي عاشوا فيه .

ونحن نموت عادة اما مبكراً جداً أو متأخراً جداً . وعلى الرغم من ذلك فالحياة قائمة هنالك بعد أن انقضت وانتهت وبعد أن تم جر خط تحتها . وصار اليوم من الضروري حساب حصيلتها . فلست أنت سوى حياتك نفسها . وفي سيناريو تمت اللعبة تنهض ( ايف ) كشبح ينظر إلى العالم من وراء غلالة وتمضي هنا وهناك حيث ترى الناس ولا يرونها وتقول معبرة عن أحاسيسها لزاء الأحياء الذين يروحون ويحيثون انه لمن الخزي ألا يملك المرء القدرة على عمل شيء .

وعمل شيء وتحقيق أمر ما هو تعديل معنى وجودنا الإنساني مرة أخرى وتغيير معنى العالم وحياسة قيمة الحياة الإنسانية عن هذا الطريق . وهذا نفسه هو سبيل الكاتب وهو هو سبيل الرجل الأخلاق .

وإذا صح ما قلناه بشأن وجود مرحلة معينة بين سنة ١٩٤٥ وسنة ١٩٥١ فمن المؤكد أن مرحلة أخرى سبقتها من سنة ١٩٣٨ إلى سنة ١٩٤٥ . فيكون من الواضح لدينا الآن أن مرحلة البلوغ والنضج والادراك والفهم امتدت من فترة ما بين الحربين ومن سنة ١٩٣٠ على وجه الخصوص التي تمثل قمة النضج الفكري حتى سنة ١٩٣٨ وهي السنة التي سجل فيها دخوله إلى الحياة الأدبية وبدأ فيها ارتباطه الفكري الوثيق بالفيلسوف الماركسي بول نيزان الذي توفي في الحرب العالمية الثانية وهو يعمل مع الفدائيين في حركة المقاومة . ففي تلك السنة استطاع سارتر أن يصل إلى القارىء وأن يكتب عدداً من المقالات في المجلات وأن يعرض أعماله الروائية على الناشرين فيبدون استغرابهم منها وهم يملكون أسفهم لعدم امكان نشرها . ولكنه نجح في إصدار رواية الغثيان في تلك السنة عند الناشر جاليمار فحقق نجاحاً مذهلاً وهو في سن الثالثة والثلاثين

ولكنه حقق الشهرة الواسعة العريضة إلى جانب النجاح عقب خمس سنوات وهو في الثامنة والثلاثين أى سنة ١٩٤٣ عندما أصدر مسرحياته عن الذباب وعن المحاكمة السرية .

ومن هذا يتبين أن سارتر عاش فترة استعداد وتأهيل لمهمته الخطيرة وقضى سنوات طويلة بين الأمل والوهم واليأس والتعاسة قبل سنة ١٩٣٨ . أما بعد تلك السنة فقد كان إنتاجه يعبر عن الانهاك والملل المتصاعدين من ثغايا أعمال أندريه جيد وعن الغربة وملامح الوجود العابر ومعنى البحث عن هدف كما هو الحال في روايات لوى فردينان سيلين .

وتساءل سارتر في مرحلته الأولى ككاتب وفيلسوف بعد سنة ١٩٣٨ عن معنى الحرية التي كان يؤكدها في كل لحظة . لا بد من الحرية — هكذا قال — ولكن لماذا ؟ ماذا نفعل بهذه الحرية ؟

ولكننا كتحليلين لموقف سارتر لا نستطيع إلا أن نقسام أيضاً عن معنى هذه الحرية التي أثبت وجودها وبرهن على حقيقتها . ولكي ندرك أبعاد هذه الحرية يجب أن نفطن إلى السياق العام الذي ظهرت فيه . فهي ليست حرية من أجل تحقيق هدف وإنما هي ضرورة أملاها علينا الوجود الإنسانى ذاته .

وهذا المعنى جديد في تقرير معنى الحرية . الحرية التي ظهرت وتفتت وانتشرت لدى الشباب قبل الحرب العالميه الثانية في أوروبا هي الحرية الضرورية الموجودة تلقائياً والمعطاة سلفاً لكل وجود إنسانى على نحو ما قلنا في الفصل السابق . الحرية قرينة كل وعى انسانى . فالوعى الإنسانى هو نفسه الحرية . ذلك أن الإنسان يظهر في وجود عشوى بغير قصد ويعيش لغير غاية ولم يأت لأى أسباب سوى تلك الأسباب الساذجة البسيطة التي تلعب فيها الصدفة دوراً كبيراً . وكل حدث مهما كبر أو صغر في الحياة هو حدث عشوى أو عفوى لا مقصد من ورائه ولا مبرر لظهوره .

وقد عبر أندريه جيد تعبيراً رائعاً عن معنى الفعل العشوى في روايته عن بدرومات الفاتيكان عندما جمل البطل وهو في طريقه إلى روما يلقى بشخص مرافق له في رحلته بضربة خلفية في وسط ظهره إلى العراء من باب القطار الذى كان قد فتحه ليستنشق هواء الجنوب الجليل . وكان القطار يمضى بأقصى سرعة عندما سدد البطل تلك الضربة بالقدم إلى رفيق رحلته . ولم تكن بينهما أدنى معرفة سابقة . ولم يكن هناك أى شيء يدفع إلى مثل هذا التصرف . ولكن ذلك كله لم يمنع أن تقفز الفكرة فجأة إلى ذهن البطل وأن يقوم بتنفيذها ما دام على انفراد مطلق برفيق رحلته داخل المقصورة . وأغلق باب المقصورة التى كان يتطلع منها ذلك الغريب بعد أن ألقى به إلى حيث هوى ونفض يده كأن لم يكن هناك أحد . وسمى هذا الفعل بالفعل العشوى . وسرت عدواه الفكرية إلى كل الأدباء والمفكرين الذين لم يعودوا يقتنعون بوجود أدنى مبرر لأى شيء مهما عظم أمره أو لأى وجود مهما كبر شأنه . كل شيء وجد بالصدفة وينتهى بالصدفة . والحرية ضرورة لأنها أمر ملزم لـ كل وعى إنسانى يدرك حقيقة هذه العشوية الوجودية .

الحرية إذن ضرورة أو طبيعة خلقية محتومة على كل ذى وعى لأنه يسهم شاء أو لم يشأ في سير الأحداث التى تصبح فيما بعد تاريخاً . وإذا تخلص الإنسان من كل الأحكام المسبقة والتقديرية الموروثة وجد نفسه وجهاً لوجه أمام هذه الحرية المرتبطة بوعيه الإنسانى . وهى حرية تموت إذا لم يبلغ بالوعى هذه المرحلة شأنها شأن كل المخلوقات التى لم تنهياً لها اللبنة الصالحة للنمو أو التى تنبت في غير موضعها . ويشير ألبيريس في كتابه عن سارتر إلى أن روكيتان بطل الغشيان يشبه أبطال روايات جيد بعد أن يكونوا قد تقدموا في السن أو كما لو كانت قد أضيفت إليهم سنوات أخرى من أعمارهم . وبعد أن فرغ روكيتان من التحلل من كل الأخلاقيات وكل ضروب العرف ومن خلع ثياب التقاليد (م . — سارتر)



البالية والعادات المستقرة الثابتة. وبعد أن تنهت في قلبه كل دلالات الوضوح  
والنقد وجد نفسه يملك الحرية التي لم يداخلها أى زيف ولم تعرض لها أية  
صعوبات ولكنه لم ير مجالا لتطبيقها وممارستها. صار روكينتان واعياً مدركاً  
لأبعاد حريته دون أن تقع له فرصة واحدة من أجل ممارستها واستثمارها.

ويعنى ذلك أن الحرية بهذا المعنى لم تعد تسكفى جيل سارتر. ولذلك  
لم تقف رواية الغثيان عند ذلك الحد. فهي تسجل الأفلاس والفشل (الذى  
أسرعنا نحن في مصر بالتقاطه في جماعة الفشلاء كصورة فلسفية لواقعنا السياسى  
والاجتماعى والعاطفى في السنوات ١٩٤٨ وما بعدها) ولكنها تعجل بفرض  
استفسار عميق على كل مشتغل بالسكر والسياسة والاجتماع وإثارة مشكلة من  
الطراز الأول في تاريخ الأدب وهى أن الحرية والوضوح لا يمكن أن يكون  
لهما دور أو فائدة مهما تأكدت حقيقةهما ومن الضرورى أن تعطى الحرية  
معناها. لا بد من أن تحصل الحرية على معنى.

وهكذا ظهرت رواية الغثيان سنة ١٩٣٨ وتلتها قصة طويلة هى الخائط  
سنة ١٩٣٩ ثم مسرحية الذباب سنة ١٩٤٣ ومسرحية الحماكة السرية سنة ١٩٤٤  
فحدت كل هذه الأعمال الأدبية (إلى جانب كتابه الفلسفى عن الوجود والعدم  
وكتابه عن نظرية الانفعال في نفس هذه السنوات وفي هذه المرحلة الأولى  
الأدبية بالذات) معالم أدب سارتر وملامح فكره. واقترن ظهورها بأوضاع  
سياسية وعسكرية ودينية فصار مركزاً لكل الخلافات والمساجلات. وكان  
تأليف مسرحية الذباب بقلم فيلسوف حاصل على الأجر يجاسيون حدثاً خطيراً  
هز المجتمع فضلاً عما كان فيها من أفكار تعطش إليها الجيل بأسره مع أنها  
كلها نابعة من ثنانيا حياته ومن الكلمات العادية التي تجرى على لسانه.

ولم يفرق تلاميذه وأصدقائه وأبناء بلده بين آرائه وأفكاره الأدبية وموضوع

أخلاقياته الجديدة . فنظريته الأدبية هي نفسها دعوته الأخلاقية المبنية من صميم مواقفه . وهذا هو ما يبرر عنه بأن الشخصيات والمواقف الفنية والمسرحية في رواياته وأعماله تتمتع في أبعادها بمكان فلسفية وبانمكاسات فكرية عالية . فمن المحقق أن سارتر كان صاحب نظرية أدبية لا تقف عند حد العمل الأدبي والاشتغال بمهنة الكتابة وإنما تذهب إلى حد خلق المناسبات الأخلاقية واستعراض الاكتشافات السلوكية الجديدة . ويقول فرانسيس جاكسون في كتابه عن المشكلة الأخلاقية وفكر جان بول سارتر أن المعنى القريب من الملامح الأدبية الخاصة لأعماله يؤدي إلى خلق احساسات وجودية كالقرف والحصر والضيق والمعاناة حتى إذا تخطى المرء عتبة الملامح الأدبية العابرة إلى المعاني الحقيقية وجدها تعبيرات مبهمة وفقاً لمنظور فكري . وهذا المنظور الفكري عبارة عن فكرة ذات حركة حقيقية وذات ديناميكية فعلية لا صعوبة على الإطلاق في تحويل جانب منها إلى جزء عملي وإلى شكل من الأشكال الأداء الواقعي .

وقد تجلّى هذا على أوضح نحو في رواية الفتيان . ففي تلك الرواية يحدد سارتر معنى الإنسانية لأنه يقرر أن الإنسان يكون إنسانياً بقدر ما يعاني من القلق بشأن وضعه كموجود لا فائدة فيه بكل وضوح ونية صادقة . وعلى العكس من ذلك إذا هرب الوعي المزيف من المساوية عند إنسان كان ذلك الإنسان موضع اتهام . فذلك معناه أنه قد أقام بينه وبين الشعور بالعبث الأسامي في الوجود وبالعرضية المطلقة في كل أرجاء الحياة ستاراً من الأوهام التي تقره وترضى قلبه بعدد من التجريدات الجوفاء . وذلك الإنسان هو الوغد في تعريف سارتر في رواية الفتيان .

والأوغاد أو الأنذال قوم لهم وجود حقيقي . وهم يتعاشون أية حساسية

ازاء حقائق الوجود الفعلى . انهم يبعدون عن وعيهم أى إحساس بالمأساة القائمة فى قلب الوجود الإنسانى ويميشون فى ظل عدد من الأوهام المربحة المرضية التى تحول دون مواجهتهم للمبئية وللنفوية والمرضية التى توجد وجوداً عينياً ماثلاً فى كل مكان وتفريهم بالبقاء فى عالم من المجردرات والأوهام العريضة الممتعة .

والوعد أو الذلل هو البورجوازى الذى غلف مشاعره بإحساسه بأهميته الشخصية وبمظاهر اللياقة والشرف مما يتصف به عادة كل من يتمتع بالمكانة الرئيسية وبالوجاهة للمرموقة . ولكن قد يكون وغداً أيضاً ذلك الإنسان الذى ينطوى صدره على سوء نية دفينه مهما كان نبل أغراضه ومهما كانت مظاهر حرصه على معانى الخلق الرفيع . فإذا نظر ذلك الإنسان إلى طبيعة الإنسان نظرة خيالية صرفة بحيث يجعله ذا طبيعة إنسانية رفيعة مميزة وبحيث يخلق له أهدافاً نوعية غائية ونظاماً خاصاً من مجموعة القواعد الأخلاقية السامية العلوية ويجعله خاضعاً لعقل كلى أو لنظام إلهى كونه كان بغير شك فى نظر سارتر وغداً . فهذا الإنسان الإنسانى يريد أن يحتلق كل هذه الأبنية الشاخنة من المبادئ والنظريات من أجل سبب بسيط ساذج وهو مساندة قاعدة أخلاقية سلوكية وتأييد الهدف الغائى لحياة الإنسان فوق الأرض . أيكفى مثل هذا الفرض لفرض كل تلك الأوهام البشرية على حياة الناس ؟ هل يكفى مثل هذا المبدأ السلوكى أو ذلك الفرض الوهمى من أجل تبرير كل تلك الأنساق الشاخنة من الأفكار النظرية ؟ .

فى رأى سارتر أن هذا الإنسان مهما كانت إنسانيته هو أيضاً وغد مثل أولئك الأوغاد لانتواء سريره على سوء نية دفينه . وأية نزعة إنسانية من نزعات الفكر ومن الاتجاهات العقلية أو السلوكية هى عبارة عن وسادة

مريحة من الصدق المقتنع ومن اليقين الزائف من أجل تحذير الإنسان وتنويمه وإبعاده عن مأساوية الوجود التي تكشف لرجل القرن العشرين بعد أن اكتشف عشوية الوجود وخلوه من المعنى. والهدف وإنعزاله عن أى سبب علوى فى الحركة والارتباط المصيرى. ويسمى وغداً فى رأى سارتر كل من يحاول أن يدارى هذه الحقيقة أو يسمى لإخفاؤها. يسمى وغداً فى نظره كل من يحاول أن يخفى على الإنسان مأساة مصيره. فهو — أى الإنسان — موجود فى عزلة وانفصال كاملين عن أية عوالم علوية بلا هدف ولا غاية وبغير أدنى مبرر للحياة. وكل ما يحاول أن يقيم ستاراً بين الإنسان وحقيقة وجوده للأساوى وغداً فى نظر فيلسوفنا الوجودى مهما كان ضليعاً فى الإنسانية كنزعة أدبية أو فنية أو فلسفية. أو باختصار الوغد هو كل من يدارى أو يغالط بشأن الحقيقة المؤسفة المفزعة الخاصة بوجود الإنسان على الأرض.

وفى رواية الغشيان يأتى الخلاص فى النهاية على أجنحة أنغام الموسيقى. إذ يمضى بعض الوقت ربما يحضر القطار عندما كان روكينتان بالحطة فى انتظاره. ويبقى فى مقهى الحطة يشرب البيرة مشمئزاً من حقارة المقهى وقذارته. ولكنه يسمع فجأة أنغام لحن قديم كان يحبه من غناء مطربة زنجية أمريكية. وفجأة تثير فيه الأنغام انفعالا بشيء له طبيعة نقية خالصة وفيه دلالة الحتمية التى لا مفر منها. ولا يلبث هذا اللحن أن يرتفع به إلى ما فوق الوجود. وهو يشعر أول الأمر بأن اللحن يمزقه بما يبعثه فيه من الوضاعة وبما يخلقه فى صدره من أحاسيس المهانة. فاللحن ملء بهذا العناء الجيد ان صح هذا التعبير. وهو عناء قاس صلب فى حين أنه هو نفسه ( روكينتان ) رقيق، فيه لين وطلاوة وضعف.

ولم يكن اللحن مؤلفاً من أكثر من أربع نغمات من الساكسوفون التى

تروح ونجىء وتتكرر وكأنها تفصح عن شيء دفين . وعن احساس صامت وكأنها تردد « كونوا مثلى وعانوا فى تحفظ وتعقل » .

ويقول روكيتان انه عناء نموذجى . فهو عناء كل موجود صادق مع نفسه ومع إنسانيته ويواجه حقيقة وجوده بلا مداراة وبلا أدنى زيف . وم كم ذا أحب عناه ذاك . نعم طبعاً على حد قوله . انه يود أن يعانى على ذلك النحو بتمعن وبلا أدنى مجاملة أو رافة ازاء نفسه مع النقاء اليابس المحض . ويصور روكيتان ذلك فى صيغة ساذجة بالنسبة للحقيقة الضخمة التى تنقلها فى هذه الكلمات : هل هى غلطى إذا كانت البيرة التى قلبتها بالمقهى لا أثر فيها للثلج ؟ هل غلطى أن البيرة فاترة فى الكوب وأن المنضدة مغطاة بمفارش سوداء قذرة ؟

وهنا فقط ندرك دلالة الموقف النهائى فى الغثيان من خلال هذا التشبيه الرقيق المذهب الذى يسوقه سارتر للسكناية عن مشا كل الوجود بأسره . ولا يستطيع روكيتان هنا أن يظن إلى لغة الموسيقى لأنه لم يخلق لها ، ولكنه قادر على أن ينقل ذلك إلى اللغة المكتوبة فى كتاب يؤلفه ليعبر عن كل تلك الحقائق . وهو بطبيعة الحال ما يفعله سارتر فى مسرحية الذهاب بعد ذلك . وهو ما يفعله أيضاً على نحو فلسفى أعمق فى كتابه عن الوجود والمعدم . ولكن مسرحية الذهاب هى العمل الذى يخاطب الجماهير بلغة الحقائق الوجودية .

وإذا شئنا أن نلخص الموقف بعد الغثيان قلنا ان الغثيان هو فى النهاية تلك المسئولية التى لا بد أن يقر كل منا بوجودها فى نفسه لجرد أننا فى الوجود أو لأننا موجودون . وستأخذ هذه المسئولية معنى أخلاقياً بعد ذلك ولكنها تظل هنا مجرد احساس بالجزع وبالارتياح لأن الإنسان يود استبعادها لأول وهلة ويتمنى رفضها أول الأمر . ولكن لا سبيل إلى الهرب منها ما دمنا موجودين داخل إطار هذا الوجود . ولعل الشيء الذى يخيفنا بالفعل هو وجود الوجود

الانسانى المدفوع بالضرورة وبمحتمية للصير نحو اكتشاف مبرر لوجوده .  
ولمنا نتوقف قليلا هنا وننتهز الفرصة لالقاء ضوء بسيط على اسم  
الوجودية . فلا شيء فى رأى ألبيريس<sup>(١)</sup> يوضح لنا معنى أسم الوجودية مثل  
هذا الموضوع من فلسفة سارتر . فالوجودية تعنى أصلاً أن كل ما هو موجود  
يظهر وجوده على الرغم من أنه ينقصه مبرر الوجود . وعلى ذلك يظهر  
« الاختلاق » *Factioité* أى تظهر عرضية وجودنا على الأرض بلا هدف  
وبلا أدنى سبب . « الاختلاق » هو اختلاق الوجود على نحو متكلف أو الوجود  
المصطنع بصورة ما . وقد اعتاد مع الأسف بعض زملائنا من الكتاب الذين  
تداولوا بأقلامهم فلسفة الوجودية أن يترجموا لفظة « فاكسيستيه » بالوقائية  
ظنا منهم أنها منسوبة إلى المقطع الأول من الكلمة الذى يعنى الواقعة بالإنجليزية .  
ولست أدري ماصلة هذا بذلك . ونلفت النظر هنا إلى بشاعة هذه الغلطة حتى  
من حيث فهم أبسط مبادئ أو تعريفات الوجودية ذاتها كفلسفة . والغريب  
أننا نقلنا هذه الملاحظة إلى عدد منهم مشافهة فلم يتبينوا شيئاً مما قلناه ولم تظهر  
أى دلائل تشير إلى أنهم على استعداد للاستجابة إلى بعض ماقلناه .  
ونعود إلى الوجودية فنقول أن ألبيريس يقدم هذا التعريف للوجودية  
ويحذر من أن نعد هذه الأولية البسيطة فى تحديد معنى الوجودية وسيلة أو  
أوتلة أو مبرراً للظن بأن الوجودية مذهب متشائم تشاؤماً مطلقاً .  
والواقع أنه يمكن استخلاص حقائق كثيرة من رواية الفينان فى باب علم  
الاجتماع الأدبى والأخلاقي . ولكن أبرزها هو ذلك الصدى الذى أحدثته  
زيارة روكينتان للمتحف الذى يضم لوحات هى عبارة عن صور الشخصيات  
الهورجوازية فى المدينة . فقد أحس روكينتان بغير قليل من الغيظ أمام هؤلاء  
وهذا منهم على نحو رائع فى تعبيراته ولكنه أطلق عليهم أسم الأوغاد فى آخر

---

(١) R — M. Albérés :Jean. Paul Sartre P. 47

الأمر وتحقق بذلك للمعنى العريض الشامل الذى أراد أن يعبر عنه باطلاق هذه التسمية على بعض الناس . وكانت هذه التسمية بداية احساس واضح بحقيقة الفلسفة الوجودية .

وترتب على هذه البداية وضوح معنى المسئولية مع حرص تام فى المستقبل على إعطاء دلالة واضحة لدلولها . ولذلك لم يلبث سارتر فى مسرحية الذباب أن حدد مدارها على أقل تقدير . وبدأت مسرحية الذباب بنموض يخيم على جوانب المأساة . فهى تروى قصة أورست والكترا وأجاممنون وأجيسث وكليتمنسترا . ولكنها تظهر أورست من ناحية وهو عائد إلى أرجوس مسقط رأسه حاملا على أكتافه مسئولية مصيره . فاذا به هنا رجل يسمى فى عودته، مثقلا بمعنى مزيف للحرية، بين الشكك والحرومين من الأوطان وهواة الآداب الرفيعة . ولكنه مثقل أيضا بمعنى الحرية الحقيقية التى يضمها الفرد وهو بصدد الالتزام متضامنا مع أنداده ولداته مفضلا أحداث تغيير فى مجرى التاريخ .

ولكن الحرية من هذه الناحية عبارة عن قبول موقف وانصياع للقانون . حرية أورست هنا مجرد خضوع للناموس وأستقبال الموقف مع الرضا عنه .

أما من الناحية الأخرى فهو ابن أجاممنون الذى انتقم بقتل أجيسث ، وبالتالى فهو الرجل الذى أفلت لا مجرد أداء فعل حر ولكن بأداء فعل ثورى من الطراز الأول . فقد نجحت حيلة أجيسث فى مدينة أرجوس وأدت إلى وجود الذباب ووخزات البضمير وشكوك رجال الدين وإلى فرض ناموس جوبيتر . وصار أورست فى فعلته بالنسبة إلى هؤلاء فوضوياً يهدم النظام الأخلاقى البنئى على اتحاد الملوك والآلهة .

وفى هذه الحالة تصبح الحرية رفضاً للوضع الاجتماعى وللحالة الاجتماعية

وقلباً للقانون . ولكن الواقع أن هذا الفموض والازدواج في فكر سارتر ناشئ عن أن الالتزام والتمرد عنده بمدان ضروريان للحرية . وهو أمر مألوف في فكر سارتر ومكرر دائماً ومعادى تمبيره .

وإذا كان لهذا دلالة فهو يتم عن أن الحرية الحقيقية مجالها الفعل والتاريخ . لا تصبح الحرية حقيقية إلا إذا جرت في التاريخ وتأكدت في صورة فعل ولا تكون موجودة إذا بقيت في مجال المخطط الذاتي للأحكام والتعامل . وعلى ذلك فالحرية تفرض الالتزام سافاً .

ولا يكون الفعل حراً تماماً فضلاً عن ذلك إلا إذا كان تمرداً على قوى العالم . فإذا انحصر الالتزام في مجال الالتزام في صف الآله جوبيتر أو في جانب النظام القائم أو التراث أو الفاشية السياسية لم يكن ذلك فعلاً على مستوى الإنسان الحر لأن الالتزام شرط ضروري من شروط السلوك الحر ولكنه شرط غير كاف . ولا يكمله سوى التمرد بوصفه روح تلك الحرية .

والصيغة الرئيسية في فكر سارتر هي كالاتي « الإنسان حر حرية مطلقة وإذا لم يكن كذلك فلا نه تخلى عنها ولم يشأ أن يكون كذلك » .

يبد أن تشييد تلك الحرية لا يستلزم مجرد أحداث انقلاب ضد حكم جوبيتر وإشاعة أن الله ( جوبيتر ) قد مضى وانقضى ومات . هذا وحده لا يكفي . بل ينبغي إلى جانب ذلك تخليص الأذهان من أية معتقدات زائفة مثل كل الآراء التي أسستها العقلانيات والفلسفات التحررية في العصور المتأخرة . وهذا يتطلب الخلاص من كل الاعتبارات وبلوغ الوجود عارياً مهما تكن الصعوبات والخواف . وتنشأ الضرورة هنا من شيء واحد وهو أن الحياة الإنسانية تبدأ من الجانب المقابل لليأس الكامل . وهو ما يجري بوضوح في مسرحية الذباب .



وعليها أن نقدر هنا ما يعنيه المسرح عند سارتر حتى لا يختلط مفهومه الوجودى بأى مفهوم مسرحى آخر . المسرح عند سارتر هو مسرح المواقف ، وهذا يخالف مسرح الشخصوس الذى كان ممثلاً فى « الكراكتار » .

وإذا كان الإنسان حراً بالمعنى الذى ذكرناه عند سارتر فلا بد لحيته من موقف يتبدى فيه . ولا بد من أن يتجلى دور الإنسان الحر وأن يختار حريته فى موقف محدد بحيث يكون اختياره لنفسه مبنياً على أساس وجوده فى الموقف وعن طريق ذلك الموقف . إذ لا يوجد الناس إلا كأفراد موجودين ولا يكون الإنسان إلا ما هو بصدد أن يكونه ولا يكون إلا ما يعمل لنفسه . وهكذا يحقق الإنسان وجوده عن طريق حريته واختياره للموقف الذى تتمين عن طريقه وفى إطاره تلك الحرية . وأجمل ما فى مسرح المواقف قدرته على إبراز لحظة اختيار الحرية وإتخاذ القرار الحر الذى يدعوى على التزام أخلاقى وعلى التزام حياة بأسرها .

ويتبع ذلك تعبير مسرح المواقف عن الحرية وانماؤه إليها . وتتحدد معالم مسرحية الشباب على النحو التالى . . فأورست ابن أجا ممنون وكلية منسترا وعمره فى المسرحية عشرون عاماً عندما كان فى طريق عودته مع مرييه ومرشده إلى مدينة أرجوس مسقط رأسه . وكان قد طرد من هذه المدينة فى الثالثة من عمره عقب مقتل والده أجا ممنون على يد أجيست عشيق أمه . فاستقبله أثرياء أثينا الذين أفسحوا له المجال وعلموه وأتاحوا له فرصة الرحلة والقراءة ، وأفهموه أن العرف يتغير من مكان إلى مكان . فأدرك أن كل حقيقة ما هى إلا رأى ذاتى ، واستطاع أن يالف الفكاهة اللاذعة التى تنم عن الشك وتفصح عن مدى ما ألم به من معانى الحرية وأشكالها .

وها هو ذا يعود إلى مدينة أرجوس مسقط رأسه غنياً موفوراً الشباب والجمال فأقب النظر غزير المعرفة حراً مطلق الحرية خالياً من أية ارتباطات قومية أو لغوية

أو دينية أو حرفية وقادراً على الإشتباك في أى التزام جديد كأنه سورمان  
على المقام .

ومهنأ يكن وضعه ومكانته فهو غير راض عن مصيره . وها هو يقف  
وجها لوجه أمام قصر أبيه ويشعر بالضيق لأن قصر أبيه الذى لا تزال أمه تعيش  
فيه مع عشيقها وتستمتع بثمار الجريمة بين أرجائه ، ليس قصره هو ، وهذه أول  
مرة تقع عينه عليه . وهو خاوى الوفاض من كل شيء . فهو لا يحمل أية  
ذكريات ولا يملك من أمر هذا كله شيئاً وكأنه لا شيء لأنه خال من أى أنماء  
وإذا به يشعر بفداحة الحرية الجوفاء التى يحملها ويعرف أنه مجرد إمكانية  
لوجود حقيقي أو مجرد حلم لإغتصاب هذه اللديفة ، وفرض نفسه عليها كما  
يصير فى النهاية رجلاً من رجالها أو واحداً من بينهم .

وبرزت أخته السكترا فى هذا الموقف لتقول له بالكلام ما قدره ورآه فى  
الحلم ، ولتحته على الفعل الحقيقى الذى لم يكن يعرف بعد كيف ينطق باسمه .  
وقد أمضت أخته خمسة عشر عاماً فى إنتظار أخيها لى ينتقم ويقضى على  
الخلوة ويرفع معنى الخطيئة التى تخيم على أرجاء المدينة ويخلص الناس من  
الجريمة البشعة التى ارتكبها عشيق أمها وأمه . وعشش الذباب فى كل مكان  
وصار يطن هنا وهناك بالملايين بأمر الآلهة التى بعثت به إلى مدينة أرجوس  
رمزاً للندم الذى ينقل على أبناء المدينة كلها منذ قتل اجيست ملكها واستولى  
على ملكه وقصره وزوجته .

وما قدرته السكترا حقيقه شقيقها أورست . وقتل أمه أيضاً لتآمرها فى  
الجريمة الشنعاء . ورجع إلى أخته فأنكرت فعلته ولم تر فيه أخاً . ولكن أورست  
فخور مزهو بما عمل على الرغم من أن أخته أنصرفت إلى الإستغفار والندم ،  
وذهب أورست ووجه الخطاب إلى شعب أرجوس وأبلغه أنه خلصه من الأثم

الذى ظل طول الوقت مسيطرا على المدينة بأكملها . وبعد ذلك مضى واختفى إلى الأبد .

والمعنى الوحيد الأخير هو أن أوردت اختفى بعد فعلته لأنه أصبح في النهاية هو نفسه . والفعل الحر هو الذى يحقق للشخص كيانا فيجد نفسه ويلتقى بها ويصير في النهاية نفسه .

والواقع أن الناس في نظر سارتر يحتاجون إلى الآخرين من أجل تأليف شخصيتهم . وهذا المعنى يتكرر باستمرار في هذه المرحلة الأولى من مراحل الإشتغال بالأدب والتأليف . وتتكون حيائنا غالباً من عدد من الأوضاع التى يتخذها كل منا . فكل منا يأخذ وضعا ويحرص على أن يراه الآخرون لا بدافع من الغرور ولكن لإحساسنا بأن الصورة التى تتكون لدى الآخرين عنا خارج نفوسنا حقيقة ثابتة نقيس أنفسنا بالنسبة إليها كما يبدو لنا أنها شيء راسخ يبعث فينا الاطمئنان ويعطينا عن بذل الجهود .

ويوجد لدى كل إنسان شعور بالسرور لمراه لدى الآخرين ولرؤية الآخرين له بحيث يطمئن إلى أنه شخص هام وإلى أنه مرموق . ولعل الناس تحرص على أن تحوز الاهتمام في نظر الآخرين لأنه أيسر من الحصول على رضا الضمير . وفي الغالب يفضل الجميع أن يتخيلوا أنفسهم على نحو ما يرام الغير على أن يعيشوا حقيقة أنفسهم فيما بينهم وبين أنفسهم . وفي مسرحية المحاكمة السرية التى ظهرت سنة ١٩٤٤ لأول مرة تقول إحدى الشخصيات « توجد مرايا كبيرة في غرفة نومي . وعندما أتكلم أتعلم أن أكون بحيث يمكن أن أرى نفسى أثناء كلامي . وهكذا أرى نفسى كما يرانى الناس ومن شأن ذلك أن يبقينى مستيقظاً » .

أما في المرحلة الثانية التى مر بها سارتر كاتبا من سنة ١٩٤٥ إلى سنة ١٩٥١ فسوف نتحدث عنها في الفصل القادم .

## العالم الخارجى والإنسان

يوجد اختلاف ملموس وجوهري بين المرحلة الأولى والثانية . وأبسط ما يقال بشأن المرحلة الثانية هو أنها تبدأ مع ظهور مجلة المصور الحديثة . ويوحى ظهورها في حد ذاته بأن للنهى الجديد في الوجودية يخرج كلية عن الإطار الذهني الأولى الذي سارت فيه منذ البداية والذي بلغ قمته في كتابه عن الوجود والعدم الذي ترجمه أستاذنا الدكتور عبد الرحمن بدوي إلى العربية وإذا دل ظهور هذه المجلة على شيء فملى أن الوجودية تحققت بالتأكييد من أن النظرية لا يمكن أن تدرك إلا عن طريق الممارسة بحيث يقتربان بالتوازي على طول الخط . وكانت مجلة المصور الحديثة بمثابة التعبير والوسيلة إلى تحقيق هذه الممارسة .

وقد نشأت فكرة إيجاد هذه المجلة سنة ١٩٤٣ كما أشار سارتر نفسه إلى ذلك في مقاله الرائع في تأييد ميرلوبوبتي تحت عنوان « ميرلوبوبتي حيا » بمجلة المصور الحديثة نفسها سنة ١٩٦١ ، وقال سارتر أنه ورفاقه كانوا يحملون بإيجاد هذه المجلة منذ سنة ١٩٤٣ من أجل تحصيل للمعانى التي تنعكس في كل أوجه الحياة والتقاط الحقيقة أو ما يمكن أن يكون صدقا عن هذا العالم وعن حياتنا فيه .

ويعنى ذلك أن المجلة ظهرت من أجل الكشف عن الحقيقة في كل شيء من أجل تغيير الوجود . والتغيير المطلوب هو تغيير كل معالم الحياة ما أمكن على أساس نظرة أصدق . وأدى تحديد المهمة على هذا النحو إلى خلق هذه المجلة الجديدة لتكون أداة فعالة مناسبة للسيطرة على الأحداث مع التحفظ اللازم بالنسبة إلى الفكر . والواقع أن المجلة من شأنها أن تعطى فرصاً أكبر

لإيجاد التجاوب المطلوب وخلق الحوار الضروري للانتقال من الدائرة المغلقة بين دقات الكتب . وهذه هي الميزة التي تتميز بها الوجودية في مرحلتها الجديدة سواء من حيث التفكير النظري الخالص أو من حيث الأداة المشكلة لمواجهة الأحداث عملياً في إطار الحياة العامة . ومع استمرار ظهور هذه المجلة يمكن خلق اتجاه عام وتيار شامل يتخذ وضعه المؤثر على الفكر بعامة وعلى المواقف الجزئية والكلية على وجه الخصوص ، كما يمكن إبراز وجه من أوجه الحقيقة الخالصة التي لا تجد اللسان المدافع عنها بين أصحاب المصالح المتآزرين على مساندة وجهات النظر الخاصة بهم وحدها .

وبدأت تتألف لجنة خاصة للإشراف على مجلة المصور الحديثة وتوجيهها ابتداء من سبتمبر سنة ١٩٤٤ وتكونت هذه اللجنة من كل من ريمون آرون وسيمون دي بوفوار وميشيل ليريس وموريس ميرلوبونتي والبير اوليفيه وجان بولمان وجان بول سارتر . وما يذكرون أن أندريه مالرو رفض الاشتراك في هذه اللجنة كما اعتذر ألبير كامو لكثرة مشاغله في ذلك الوقت في العمل في صحيفه كومبابه .

وظهر العدد الأول منها في أكتوبر سنة ١٩٤٥ .

وشرعت مجلة المصور الحديثة تلقى بالأسس العامة وبدأت تنظر في كل ما سبق هدمه وتقويضه نتيجة للحرب التي استنزفت قوى فرنسا وتعمل جهدها من أجل النظر إلى المشا كل نظرة كلها ابتكار وتجديد . وصار من الضروري أن تنظر المجلة في دورها من أجل خلق التاريخ والتأثير عليه وتحديد مساره . فكان من الضروري أيضاً أن تحدد دورا للكاتب والمنقذ وأن تعرف هذا الدور تعريفاً واضحاً على أساس معياري وموضوعي . واهتمت المجلة بأن تجعل

من مهمة الكتاب والمثقف وسيله للكشف عن الحقيقة على أساس تجاوزها والذهاب إلى ما وراءها .

وأول ما قذفت به حمم الأقلام على صفحات مجلة المصور الحديثة اشعار الكتاب بمدى مسئولية عن الكلمة . فالكلمة سلاح ولا يمكن للسلاح أن يبقى عابدا كما لا يمكن أن تستأثر به اللامبالاة . فالكلمات هي التي تلعب دور غرف الإعدام بالغاز الخائق لأن قتلة الأبرياء في التاريخ الحديث تسليحوا بالكلمات والشعارات فردوا عن أنفسهم عادية رجال القانون . ومن الكلمات ما دفع بالكثيرين إلى الإقتتار وظهر في التاريخ المعاصر كثيرون ممن تعاونوا مع الفاشية عن طريق إشاعة بعض التعبيرات الكلامية والتآمر بالكلمة ضد الأحرار .

ونحن نذكر هنا في مصر كيف لعبت الكلمة دور السلاح القاتل الفتاك فكان بعضهم يتآمر ضد الكلمة الحرة في فترات احتلال مصر عن طريق العثمانيين أو عن طريق الإنجليز . وكان يكفي أن تكتم السلطات القائمة أنفاس الكلمة الحرة من أجل القضاء على أى خطر . ونذكر أن الأستاذ العقاد رحمه الله انشق في مطلع حياته على الحزب الوطنى لأن رجاله أبلغوا السلطات التركية عن عدد من الأحرار الأتراك الذين كانوا يعملون عملا سياسيا عدائيا ضد تركيا ويملكون مطبعة لطباعة المنشورات التي كانوا يوزعونها بين الأتراك المهاجرين وكثيراً ما كانت تبلغ أرض تركيا نفسها . وكان يكفي أن تقوم السلطات الإستعمارية في مصر حين ذاك بوضع هؤلاء الرجال في السجون وتشتيتهم ليُشعر العقاد في قرارة نفسه بمدى فداحة المأساة وخطر التآمر على الكلمة الحرة . والعقاد طبعاً هو العقاد من حيث إحساسه بالكلمة وتقديره لها . بل استطاع العقاد بهجومه على الحزب الوطنى أن يعطى معنى للتضامن السياسى بين

الأحرار الذى يفرض نفسه عليهم فرضاً وإن ينبه الأذهان إلى دلالة التضامن فى مجالات السياسة والكلمة .

والغريب أن معنى التضامن السياسى بين الأحرار كان من أوائل الموضوعات التى حددتها الوجودية كهدف لما على صفحات المجلة . والكاتب كما قال سارتر موجود بطبيعة اشتغاله بالكلمة فى قلب الموقف مهما فعل حتى لو اعتزل الحياة لأن عزله قد تكون موقفاً من أجل تفضيل وضع قائم فاسد ولم يلبث سارتر أن استعرض مهمة الأديب وصناعته وتاريخه فى كتابه عن « ما هو الأدب » الذى ظهر أول ما ظهر على صفحات المجلة كسلسلة من المقالات . وأكد سارتر أن الكاتب يملك وسيلة محددة للتدخل فى مجرى سير كل الأحداث من حوله وهى أن يكتب<sup>(١)</sup> .

فالكاتب ملتزم والتزامه تابع من صميم صناعته وهو ان صناعته هى حل القلم الذى هو قرين حمل السلاح . ومعرفة الكاتب أن كلامه فعل وإن ألفاظه وعباراته لها تأثير عميق فى الحياة . . هذه المعرفة تجعله يدرك فى نفس الوقت أن كشفه عن الحقيقة هو فى حد ذاته تغيير وإن مجرد الكشف عن الحقيقة لا يمكن أن يتم إلا مع اقتراح التغيير . وظهر تأكيد أساسى من خلال كلام سارتر وهو للنظر إلى الكلمة بوصفها فعلاً له أبعاد متعددة أبرزها وأهمها هو الوجه السياسى .

وانضم ميرلوبونتي إلى هذا الموقف وأشار بأنه لم يعد ممكناً على الإطلاق معالجة المسائل السياسية من وجهة النظر الأخلاقية التقليدية كما أن التخاصم بين فئتين أحدهما مؤيدة والأخرى مناهضة لمبدأ يظن أنه الحقيقة بطريقة مجردة، لم يعد أيضاً لائقاً بموقف الكاتب على نحو ما كان من قبل سنة ١٩٣٩

---

(١) أنظر كتاب أدبنا والاتجاهات العالمية للدؤلف .

في فرنسا . وجاء نشر هذا المقال في يناير سنة ١٩٤٦ مما أكد الدور النهائي للفلسفة الوجودية ولرجالها .

وأكد هذا كله أن الحرية صارت في مآزق كما أصبح من الضروري أن يختار كل من الأدباء للمسكر الذي يرضاه لنفسه ويود أن ينتمى إليه .

وهذا ينم عن أبعاد للمشكلة القائمة أمام الفلاسفة الوجوديين . فمن المستحيل بالنسبة إلى الكتاب الوجودي أن ينعزل أو أن يبقى بمعزل عن اختيار موقف بين جملة المواقف للمثالة في العصر الحاضر نتيجة دخول العالم بأسره وبكل ما فيه من القوى في معركة كبيرة من الحرب الباردة ( والساخنة أحياناً ) التي لا تسمح قلم بأن يظل يتاجى ليلاه وحدها .

وإذا كان لا مفر من مخرج وجودي من هذه الأزمة فلا يمكن أن تقف الوجودية إلا في صف الديمقراطية بمعناها الحقيقي . وهي ديمقراطية ديناميكية قادرة على أن تغير من كل الأبنية الإقتصادية والاجتماعية القائمة . ولا ترضى في اتجاهها على أساس نظرية تقليدية معروفة أو على أساس التمسك بمبدأ « الثورة القانونية » الذي حاول الكثيرون أن يشيعوه بين المنقذين الغربيين . بل تحرص الوجودية على تنفيذ مخططها الديمقراطي الإنساني في دقة كاملة .

ومن المعروف أن سارتر أصدر في السنوات من سنة ١٩٤٥ إلى سنة ١٩٥١ التي تحدت بها المرحلة الثانية من حياته روايات طرق الحرية ومسرحيات أموات بلا قبور والموسم الفاضلة وكتابه عن بودلير والجزء الأول من المواقف والمسرحية العالمية « الأيدي الملوثة » وبحته الهام عن الوجودية نزعة إنسانية . ويمكن أن نشير إلى هذه الأعمال لعرف محور الأفكار التي صارت الوجودية تهدف إلى تحقيقها إلى جانب ما ظهر من اتجاه مجلة العصور الحديثة .

( ٦٢ - سارتر )



ولا يفوتنا هنا أن نشير إلى كتاب هام أعلن سارتر عنه في تلك الفترة ولم يصدره إلى الآن وهو كتاب « الإنسان » . وقد وعد به سارتر ليكمل منه بحثاً في الأخلاق مؤسساً على الاختيار العملي وحدد في مجموعة المحاضرات التي عرضها في تلك الأيام الإتجاه الذي كان يذهب إليه في تفكيره الأخلاقي ليصبح نواة لفلسفته السلوكية العملية فيما بعد .

ولا ننسى أيضاً أن هذه للرحلة الثانية في حياة سارتر تلي للرحلة الأولى التي ظهر فيها كتابه العملاق عن الوجود والعدم . وكان قد وضع في ذلك الكتاب شيئاً رهيباً بالنسبة إلى الفكر البشري والضمير الإنساني والحرية الفردية .

وتأهب الجو العام في الفكر العالي لأزمة حادة على أثر إنتشار المبادئ الوجودية الأولى في الصحف والمجلات والكتب والدوريات وعلى ألسنة المحاضرين ورجال الجامعات وأصحاب الندوات والصالونات وفي القاهي والحانات الليلية ، وعرفت الوجودية بأنها فلسفة العبث واليهو والرديلة وشاع في كل مكان أن الوجودية تختار ملكة للرديلة في كل سنة واختلطت تجارة السياحة بعبارات الدعاية المؤلفة من ألفاظ غير مفهومة يزعم أصحابها أنها وجودية . وصارت عبارة «البحث عن الإنسان» على ألسنة الراقصات والسائحات والبنات المهاجرة إلى باريس تحت شعار الوجودية . وتعلقت دعايات مفرضة بالشعارات السياحية والطائفية زاعمة أنها من صميم المذهب الوجودي .

وهرع الناس من كل حذب وصوب لرؤية الوجوديين بالطرقات والمقاهي الباريسية في شوارع سان جيرمان وسان ميشيل . وزعم أصحاب المحلات التجارية في كل مكان أن سارتر وسيمون دي بوفوار يشتريان ما كولاتهما منها كما أشيع أنهما يكتبان مؤلفاتهما في مقهى فلور . وصار هــ ذا المقهى فجأة

مقصد كل الصحفيين وأنصاف المثقفين والتفرجين على زعم أنهم وجوديون .  
وتكررت المساجلات العلنية بين سارتر ومحدثيه في ذلك المقهى حتى اضطروا  
في النهاية إلى التقليل من جلساته هناك لاقبال الصحفيين عليه وتزاحمهم على لقائه  
ومحادثته . وعندما اختفى سارتر من المقهى ظل المكان نفسه مقصد الرواد من  
كل مكان .

ولقيت يوما في مقهى « الديماجوه » لللاصق لمقهى فلور أدينا الفنان  
توفيق الحكيم وهو جالس جلسته التي اعتادها فيما مضى بالقاهرة على رصيف  
مقهى الجمال بشارع عدلى وعلى رصيف مقهى ريتس الذى كان في الموقع الدائرى  
على ناصية شريف وقصر النيل أسفل عمارة الايموبيليا . وكان ذلك سنة ١٩٥٣  
فأقبلت على الأستاذ الكبير أحبيه وأقول له : كانوا في القاهرة يزعمون أنك  
تجلس في الريتس أمام البنك الأهلى لحماية رصيدك بالبنك بنفسك .. فماذا  
تراك تحمى بجولسك هنا ؟

وضحك الأديب ودعا لى بقهوة بسرعة وهو يقول : أحسن تقول أيضاً أننى  
بخيل في باريس كما يقولون عني بالقاهرة . . والواقع يا صديقى أننى هنا فعلاً  
أحى شيئاً . . بل وما أكثر ما أتمنى أن أحياه على قارعة الطريق هنا . . هذا  
الزاد الضخم من الحسن . . هذه الفتنة المسكدسة يكاد يحمل منها كل شخص  
ما يتمناه . وليس لى سوى أمنية واحدة وهو أن أعيش إلى الأبد حارساً عليها .  
ومضى الحديث يبتنا عن سارتر والوجودية فقال انه لا يجد مدرسة يمكن  
أن ينتمى إليها بفكره السابق واللاحق سوى هذه المدرسة . وقال اننى كنت  
أصوب من أشار إلى هذه النقطة الجوهرية في تفكيره في مقالتي عنه سنة  
١٩٥٠ بمجلة الثقافة وانه يعتز بهذا التفسير الوجودى لأرائه .<sup>(١)</sup>

(١) هذه المقالات نشرت مرة أخرى بكتائى عن الأسس المعنوية للأدب .

وقد سبق توفيق الحكيم الفلسفة الوجودية إلى عدد من الأفكار بالفعل وان لم يملك الجمهور المناسب لمتابعة آرائه إلى أشواطها . وعندما شرعت الوجودية في تحديد مفهوماتها أحس « الحكيم » بأنه ممسك بأول الخيط — على أقل تقدير — الذى سارت فيه وأنه لا يجد ازدهارا لأفكاره أجمل مما حققته الوجودية تحت ناظره .

وأذكر بهذه المناسبة أيضاً عبارة نطق بها العقاد في حياته وكررها مرات وهي أنه هو نفسه وجودى وأنه لا يجد شيئاً أقرب إلى ذهنه من الفلسفة الوجودية وبخاصة في مفهوماتها عن الحرية .

ولكن من الواضح أن كل ماسطره يراع سارتر أوفاه به لسانه في تلك السنوات التى تلت الحرب لم تكن تصلح فعلاً لقيادة سياسية بالمعنى الديمقراطى لسبب بسيط وهو أنها لم تكن قد اتخذت بعد خطوات فكرية حاسمة من أجل بناء مفهومها الاشتراكى على أساس التفكير الطبقي أو مفهوم الطبقة . وكان من الضروري بعد ذلك أن يواجه سارتر المشاكل الحقيقية مباشرة . ولم يكن من السهل أن يستمر في تفكيره عن عينية الحرية بدون أن يطرق موضوع العمل الإنسانى وحاجات الإنسان وأن يجعل من هذه النقاط مبادئ انطلاق إلى آفاق التفكير الاجتماعى والاشتراكى .

ولا يمكن فى الواقع أن نؤسس أخلاق البراكسيس أو الممارسة الفعلية مع الاختصار على تحليل معنى الحرية بغير تقدير تاريخى واجتماعى فى آن معا . وقد ظل الصراع فى نظر سارتر على صفتحات الوجود والعدم قاصراً على الصراع بين الأوعى ( جمع وعى بمعنى شعور ) البشرية . ولم تسكن صور الصراع الأخرى أكثر من انعكاسات تترتب على هذه الصراعات المحدودة داخل مجالات الوعى الإنسانى وفى إطار النفوس البشرية . أو بعبارة وجيزة لم يظهر

في التحليل الوجودى فى تلك المرحلة أى تأكيد لنوعية الحدث التاريخى كما لم يكن يجرى فيها أى تخصيص للظاهرة الاجتماعية .

ولا يعنى هذا كله سوى شىء واحد وهو أن سارتر اهتم أساسا فى هذه المرحلة الثانية من حياته كأديب ومؤلف وفيلسوف بشىء واحد وهو محاولة وضع أخلاق كلية تنتقل بالحرية إلى شكلها النهائى وتجعل من الحرية العينية أيضا مضمونها الأصل .

أما ميرلوبونتي فكان قد انطلق فى ذلك الوقت بحثا عن ماركسية جديدة خالية من التوكيدية ، حاول ميرلوبونتي تعميق الماركسية عن طريق تفريقها من الاعتقادات القطعية . ولذلك عمد إلى الحديث عن الرجل التاريخى فى مجلة العصور الحديثة وشيد آراءه وتحليلاته فوق بنیان ثابت من نظريته فى التاريخ . وصار يمثل العمل السياسى البحث فى المجلة ويقول الاشراف على كل مسائلها وأصبح مسئولا عن هذا الجانب مسئولية كاملة . وتعود فى ذلك الوقت لقاء الماركسيين من أمثال بيير هيرفيه وكورتاد وديزانتى . غير أن المجلة لم تذهب قط إلى حد التأييد الكامل أو الاتفاق السكى مع أية فئة من الفئات . وألقى ميرلوبونتي بكلماته النارية فى وجه الجميع وقال عنهم كلهم أنهم يتصفون بالواقعية فى التعرف على طريقهم وبالانتهازية والتحایل من أجل قضاء مآربهم .

ولعل مجلة العصور الحديثة لم تستمر إلا بقصد القضاء على البديل عن هذا كله على وجه الخصوص وهو الموقف الساخر أو اللامبالى . فلم يكن أمام للتنفين إلا أن يتجمعوا تحت هذا الوضع الذى عمدت المجلة إلى رفضه كبديل عن الانتهازية والانتفاعية وواقعية الارتزاق .

أما سارتر نفسه فكان قد وقف صراحة فى صف الصراع الطبقي وطائفة البروليتاريا منذ سنة ١٩٤٤ كما أعلن هو نفسه ذلك فى مقاله « حول الوجودية » .

في صحيفة « الأكسيون » . وبما لاشك فيه أنه كان ماركسيا منذ بداية حياته وإن ظل هذا الطابع خفياً بعض الشيء بسبب موقف الماركسيين الفرنسيين أثناء الحرب من الألمان . ومن المعروف أن الماركسيين الفرنسيين هادنوا الألمان على أثر عقد اتفاقية الصداقة وعدم الاعتداء بين روسيا وألمانيا في أوائل الحرب . ولعل هذا الموقف قد عاق استمرار سارتر في خط واضح المعالم منذ البداية على نحو ما فعل سواه .

واستطاعت مسرحية الذباب كما قلنا من قبل في نهاية المرحلة الأولى من حياة سارتر أن تسجل كل التغيير العميق الذي أحدثته الحرب، وكل آثار الأسر والتعذيب وحرركات المقاومة في فكر فيلسوفنا الكاتب .

وانتهت تلك المرحلة بظهور العامل السياسي القوي الذي اقترن بالإيمان بالبروليتاريا واعتبار أى اعتداء عليها أو إيذاء لها خيانة كبرى . وأعلن سارتر انضمامه إلى الخط الماركسي ولكنه كالعادة لم يكن قادراً على أن يكف عن النقد حينما أمكن ولم يستطع مقاومة الرغبة في تأييد السلام ومناهضة سياسة الضغط والقوة والحرب الباردة .

وفي شهر ديسمبر سنة ١٩٤٦ اتخذت المجلة بكامل هيئة تحريرها موقفاً عتيقاً واضحاً موحداً حول حرب الهند الصينية . وظهرت المجلة في ذلك الشهر وفي صدرها افتتاحية العدد باسم هيئة تحريرها حول موضوع تلك الحرب . وكان لهذه الافتتاحية أهميتها لاتخاذها موقفاً عدائياً من السياسة الحكومية بصفة حاسمة في هذه المسألة . وترجع أهميتها كذلك إلى أنها إعلان عن سياسة عدائية للاستعمار الأجنبي في كل صوره، وهى سياسة سارت عليها المجلة طيلة العشرين سنة الأولى من تاريخها . وهو موقف تكرر أمام المسألة الجزائرية والمسألة الأفريقية والمسألة الخاصة بالسياسة الأمريكية ومشروع مارشال سنة ١٩٤٨ .

وأكد سارتر في إذاعة له بالراديو الفرنسي سنة ١٩٤٧ أن الإنسان لا يمكن أن يكون مجرد رفض قاطع . ولو استمر الإنسان في قول « لا » لأصبح حتما قوة عنيفة مخربة . ولا يهم الوجودية أن تحطم إحدى الكتلتين لصالح الأخرى بل يهمها أن تنظم صفوفها بين الكتلتين . ولا ينبغي أن تكون هذه الحركة فرنسية أو أوربية فقط ، بل لا بد أن تتخذ صبغة عالمية ، وعلى الفرنسيين المبادرة إلى ذلك .

وأدى هذا الحديث الإذاعي إلى القطيعة بين سارتر وريمون آرون . وريمون آرون هو أستاذ علم الاجتماع حالياً بالسوربون وهو يهودى مؤمن بال رأسمالية والحرب والفاشية ومن هيئة صحيفة الفيجارو الفرنسية وعداؤه للاشتراكية شئ بالغ الحدة وإن كان يتمتع بقدرات عالية في التأليف والكتابة . وهو خصم لدود لكل تحرر ولكل تقدم ويضع نفسه في خدمة الفكر الرأسمالى والسياسة الغربية المتزمتة إلى آخر درجة ممكنة .

وحصلت قطيعة أخرى مع الكاتب ( الوزير بعد ذلك ) أندريه مالرو وكان الخلاف الأكبر سنة ١٩٤٧ يدور حول سياسة ديجمول أو النزعة الديجولية في السياسة . فانبرى ميرلوبونتي للهجوم بالتالى على مالرو واتهمه بأنه يحاول أن يمزج بين التروتسكية والنزعة الديجولية كما حرص على أن يقرن بينهما بصفة دائمة . وأدى هذا الاتهام إلى كثير من الخلافات لأن مالرو عرف قبل الحرب بأنه معاد للنزعة التروتسكية .

واشتد الصراع الذى وقفت فيه مجلة العصور الحديثة موقفاً صلباً لا هوادة فيه أزاء السياسة المتبعة في العالم الغربى بالمفهوم الأوروبى التقليدى . ولم تقدم أية تنازلات حيال المواقف التى يشتم منها محررو العصور الحديثة رأتحة العداء الاستعمارى لقضايا التحرر أو لقضايا الطبقات العاملة .

ومهدت مجلة المصور الحديثة في أكتوبر سنة ١٩٤٩ إلى الهجوم على التجربة العالمية الإنجليزية في افتتاحية العدد . واعتبرت المجلة تلك التجربة العالمية الإنجليزية صورة من صور الاستعمار الإنجليزي القمقم . وانتهزت المجلة هذه الفرصة لتهاجم بصفة منقطعة النظير سياسة القمع والأرهاب التي اتبعتها الانجليز والأمريكان في اليونان .

وكان فرنسيس جانسون تلميذ سارتر الخالص وصديقه في كثير من الأعمال الفلسفية . وهو من أبرز الذين كتبوا في الموضوعات الفلسفية وفي فلسفة الظاهريات وقد دعا في مقالاته بالمجلة إلى أن يعترف الفرنسيون بالواقع الجزائري العذبة وبالكيان الجزائري الجديد وهاجم السياسة الفرنسية في الجزائر واثققد بشدة كل التقديرات القميمة والترتيبات السقيمة التي تمضي على سنها فرنسا في الجزائر . وأعلن جانسون أنه وهب نفسه لقضية العدالة والإنسانية فيما يتعلق بالمشكلة الجزائرية وأنه على استعداد للصراع تأييداً لموقف الجزائريين حق الموت .

وعلى الرغم من ذلك كله لا ينبغي أن نقرن بين سياسة الوجودية وسياسة الماركسية في فرنسا على خط مستقيم . وهذه إحدى النقاط الجوهرية في فهم فلسفة سارتر وفي تحليل مشا كلها . ولا ينبغي علينا أن للواقف السياسية والفلسفية تختلف اختلافاً جوهرياً في الوجودية عنها في الماركسية . ولم يكن سارتر قادراً يوماً على أن يغفل الفروق الميتافيزيقية والإنسانية والعملية في نظام البراكسيس فيما بينه وبين الماركسية .

وعاب سارتر على الماركسية تلك الميتافيزيقا للقنعة في شكل وضعية فلسفية في محته الكبير عن المادية والثورة سنة ١٩٤٦ ، وهو البحث الذي قمنا بنشر ترجمته ضمن النصوص المختارة من أعماله في هذا الكتاب ، ورفض بوضوح

كل ما يسمى بمجلد الطبيعة كما أنكر كل الجدل المادى فيما عدا فضله في هدم  
 المثالية التقليدية وتمحيط كل تأملية بوجوزية . وظلت الماركسية بالنسبة إليه  
 أداة فعالة في يد الثوار وإن بقيت ذات أخطاء أنطولوجية بالغة في نظرية الوجود  
 والمعرفة . وبالإضافة إلى ذلك كله اعترض فيلسوفنا الوجودى على تحليلات  
 الماركسية وتفسيراتها للأبنية السامية ولنظرية الانكاس . ويوضح سارتر دور  
 الماركسية في تطهير المجتمعات من العقائد المثالية الجوفاء ، ولكنه يحرص في  
 الوقت نفسه على أن نظل حذرين من أية غيبيات ماركسية فيما يتعلق بتعريف  
 الإنسان وتفسير الحقيقة . ويطلق سارتر تعبيرات شديدة القوة على الاسكولائية  
 الماركسية أو الماركسية الاستالينية الجديدة في لهجة مليئة بالسخرية . وبما لاشك  
 فيه أن سارتر يعتمد إلى هذا الأسلوب من أجل التخفيف من خطر مقالات  
 الماركسية في التفسيرات الفلسفية والاجتماعية . وفي النهاية تمنى سارتر لو أمكن  
 للماركسية أن تغير من مشروعها الثورى وأن تختار عقائدية جديدة حتى  
 لا تقضى بما تحمله من أثقال وأوهام على معنى التاريخ وفلسفات الإنسان  
 الحديثة المتجددة .

وشارك ميرلوبونتي في هذا الموقف مشاركة جادة وقاسمه هذه الحملة وتمنى أن  
 توفر الماركسية موقفاً خالياً من الأوهام ومطابقاً لكل ما هو تجريبي ولكل  
 ما ينبع من صميم الإرادة الإنسانية . وأكد سارتر في هذا المعنى أنه لا يمكن  
 أن يتحقق خلاص الإنسان إلا بتحرير الطبقة العاملة وإن أدى هذا بالفكر  
 إلى الوقوع في مشكلة تقسيم الأمانة للقاء على عاتقه ، بالنسبة للحقيقة من جهة  
 وبالنسبة للطبقة العاملة من جهة أخرى ، قسمة عادلة .

وقد لعب الفارق الكبير بين مفهوم الثقافة الشخصية والفعل السياسى  
 دوراً هاماً في صميم الفلسفة الوجودية . ولم يستطع سارتر وسيمون



دى بوفوار أن يتجاهلا أهمية الاختلاف القائم في الحياة بين كل من الشغل بيده والعامل بذهنه وتناولوا هذا في دراسات عديدة . ولكن أبانج ما استطاع سارتر أن يعالج عن طريقه هذه المشكلة هو مسرحية « الأيدي الملوثة » . فهي أجهل عمل مسرحى أخرجته فرنسا في فترة ما بعد الحرب لما تحمله من تعبير هائل عن حيرة المثقف ودوره في السياسة العامة ومدى قدرته على مواجهة الواقع .

وتتألف مسرحية الأيدي الملوثة من البطل هوجو الذى يمثل عضوا في الحزب ولكنه لا يلتقى فيه أى احترام أو تقدير . يمضى هوجو وقته في الحزب مهملأ أو شبه مهمل من الآخرين ولم يدفعه إلى الانضمام إلى الحزب أى دافع من دوافع الفقر أو الحاجة ولم يمر من قبل بأى ظروف تجعله يضطر إلى الانضمام إلى الطبقة العاملة التى يمثلها الحزب . ولم يكن له فضلا عن ذلك أى مطعم شخصى من أجل الوصول إلى أى منصب أو غاية عملية مفيدة في حياته ، بل كان انضمامه إلى الحزب تعبيراً ذاتياً خالصاً نابعاً من صميم إرادته الشخصية . ولهذا السبب كان هوجو شاعراً شعوراً واضعاً بحريته وكان واثقاً من أنه محكوم عليه بأن يدخل حريته في دور التحقيق والتنفيذ مع كل ما يحيط بذلك من انفعالات . وعلى الرغم من كل شئ ، فقد أراد أن يحصل على ثقة الآخرين في الحزب وأن يقدره حق قدره وأن يعتمدوا عليه في الأعمال الخطيرة حتى لا يوصف بأنه جبان رعديد .

ويوجد في للمسرحية أشخاص آخرون مثل شايك وجورج وكلاهما أعضاء القاعدة في الحزب وهما يمثلان الخشونة السكاملة في السلوك والتصرف كما يوجد فيها أيضاً هودرر الذى يمثل دور الرجل النموذجى القوي الواضح الذى يشغل المركز الرئيسى في عمله ويملى إرادته في كل شئ .

وقبل هوجو القيام بمهمة خطيرة بأمر بعض زعماء الحزب ووافق على أن يقوم بها حرصاً على بلوغ مآربه الحقيقية في تحقيق عمل مجيد يأخذ به مكاته في أعين

الآخرين . ويتلخص هذا العمل ببساطة فى قتل هودرر . وذهب هوجو وزوجته للعمل مبدئياً فى سكرتارية هودرر بقصره الذى يعيش فيه . وكان ذهاب هوجو إلى قصر هودرر لمعاونته فى أعماله مجرد حيلة للنفوذ إلى قصره والتمكن من قتله بصورة سهلة أكيدة . واضطر إلى أن يبدو طبيعياً فى تعاونه فى وظيفته عند صاحب القصر أول الأمر حتى تتاح له الفرصة فينتهزها ويقضى على حياته .

ولكن هوجو طال به اللقائ داخل القصر واستغيبه رجال الحزب واعتقد الكثيرون أنه لن يصلح لمهمته وطالبوه بانجاز مهمته فى أول مناسبة والانهاء منها بالسرعة المطلوبة . وإذا بالبطل ينتابه التردد والتخوف والترجع وإذا به يرتد إلى طبيعته الذهنية فلا يكاد يجرؤ على تصويب المسدس لإطلاقه على هودرر . وهكذا صار هذا الفعل مشكلة عنيفة بالنسبة إليه لأنه لم يستطع أن يتصور قتل إنسان يعامله هو وزوجته معاملة حسنة فى العمل المفاط بهما بالقصر . وصارت الزوجة فى موضع سكرتيرته هى أيضاً فى انتظار أداء زوجها لمهمته .

وتحكى هذه المسرحية فى أحداثها الأولى موقفاً أرضيته الرئيسية جماعية والموقف الرئيسى فيها يخص احدى الجماعات وهى الفئة السكادحة التى تعرض على ألا يهادن هودرر ورجاله بعض الأحزاب الأخرى وألا يقبل أن يتصالح للتفاهم حيال قضية معينة .

وعندما وجد هوجو نفسه مؤيداً لوجهة نظر الرؤساء الذين أرسلوه لأداء المهمة ورشحوه للعمل مع هودرر تمهيداً لنجاحه ، لم يردأ من أن يقبل القيام بمهمة القتل للرئيس المتعاون مع الأحزاب الأخرى لأغراض تشين الحزب . ولكنه عندما أصبح وجهاً لوجه فى داخل القصر مع هودرر وعمل فى خدمته أحس بالوحدة وشعر برهبة الانفراد بالهدف . وهو نفس الدور الذى أداه أوريست من قبل فى مسرحية الذهاب مع اختلاف التاريخ ومع اختلاف

الأغراض . ومن الواضح أن هوجو يعيش في بيئة ذات مشاكل جديدة معاصرة . فليس همه أن يعارض الآلهة ويرفض أحكامهم ويعترض على أعمالهم وليس من شأنه أن يستجيب لدواعي الندم وتأنيب الضمير في موقف بطولى بل يعنيه شيء واحد وهو أن يعمل كإنسان وسط الناس وضمن مجموعاتهم من أجل تحرير هؤلاء الناس .

واختلف الطابع هنا لأن الأمر لم يعد يتطلب تمرداً على نمط ما جرى في مسرحية الذهاب بالمرحلة الأولى من حياة سارتر الكاتب وإنما صار يقضى بالثورة ويمليها املاء هنا في المرحلة الجديدة الثانية .

ومن خلال شخصيتي أوريست وهوجو والموازنة بينهما نستطيع أن ندرك كل الفوارق بين المرحلة الثانية . فالشخصيتان تنزعان بالتأكيد نحو الفعل وتتطامعان إليه . وكلاهما توجد في نفس الموقف معزولة عن الناس وتحركان على أن تحوزا القبول لدى هؤلاء الناس . ولكن يقع اختلاف واضح بين الناس هنا والناس هناك . فالناس الذين يواجههم أوريست يختلفون عن الناس الذين يواجههم هوجو . والناس الذين يواجههم هوجو يختلفون في أنهم لا يمكن خداعهم أو التأثير عليهم أو استغلالهم لأنهم في صراع مستمر ولأنهم يحسون بوضوح مهمتهم وهدفهم على الرغم من اغترابهم وسط المجموع فضلاً عن صراحتهم بينهم وبين أنفسهم فيما يتعلق بوضعهم . وهم بالإضافة إلى ذلك يرون الحرية ضرباً من الومم إذ لم يحصل عليها المرء بمجده وعرقه على نحو ما يفعلون .

وإذا كان هوجو قد وصل إلى هذا الحد فقد حقق فعلاً حقيقياً وهو انضمامه إلى الحزب وقيامه ببعض أعماله . ولكن هذا الفعل بالنسبة إلى رجال الحزب ليس سوى حركة عابرة بسيطة لأنهم ينهضون من طبقة كادحة بالفعل إلى أما في

نظيره فقد هجر قومه وعامة الناس في الوسط الذي عاش فيه لكي يعيش بين قوم آخرين لا يرون فيه إلا شخصاً طارئاً عليهم دون أن يكون منهم . السبب في هذا هو أنهم لم يقبلوا للانضمام إلى الحزب لنفس الأسباب التي أقبل هو من أجلها للانضمام إلى الحزب . فهم أقبلوا للانضمام إلى الحزب — هم وأترابهم — لمجرد الهرب من الجوع في حين أنه لم يشعر يوماً بالجوع . وكانوا يثبثونه على الأكل في طفولته ويفرضون عليه الشيم كل وقت . أما هو فالأمل الأكبر الذي يرجو أن يحققه من وراء الانضمام للحزب هو أن يحظى الناس جميعاً بحقوقهم في يوم من الأيام .

ولهذا فقد اعتزل هوجو أهله وأصحابه وأبناء بيئته ليعيش معزولاً مرة أخرى بين قوم لا يمكن أن يصير واحداً منهم بحكم نظرهم إليه . ولهذا فقد بقي بدون ارتباط جماعي من أي نوع . وتعمدت مشكلته لأنه لم يعد يهدف إلى ما كان يطمح في تحقيقه بالاشتراك في الحزب وإنما صار يهدف إلى أن يفرض نفسه عليهم . لم يعد هوجو يرمى إلى تحرير الناس بقدر ما أصبح يريد أن يدفعهم إلى النظر إليه بعين الاعتبار وأن يشعر هو نفسه بأنه موجود بينهم وأنه موجود أمام نفسه . وصار همه الأكبر أن يحقق المهمة التي كلفه بها رجال الحزب والتي نال ثقتهم بشأنها .

وعندما اضطلع هوجو بأعباء الأعمال التي كلفه بها هو درر في قصره أدرك هذا الأخير حقيقة شخصية هوجو . ولعله الشخص الوحيد الذي أمكنه أن يفهمه وأن يتعرف على حقيقة الموقف الذي يعيش فيه ويشعر بأزمته . وأعطاءه هو درر ثقة كاملة فتعطلت المهمة التي جاء هوجو من أجلها . وشعر هو درر بكل الحركات الشخصية الفردية والدوافع الذهنية الكامنة في عقل هوجو والتي تجعل منه تقيضه من حيث النمط الإنساني . وقال :

هودرر — انك لا تحب الناس يا هوجو . . أنت لا تحب سوى المبادئ .

هوجو — الناس ؟ ولماذا أحبهم ؟ هل أحبوني هم أولا ؟

هودرر — لما إذا قدمت للانضمام إلينا في الحزب إذن ؟ فما لم تحب الناس استعمال علينا العراك والصراع من أجلهم .

هوجو — لقد انضمت إلى الحزب لعدالة قضيته وسأخرج منه لو انحرف عنها . أما الناس فليس يهمني ما هم عليه وإنما ما يمكن أن يصيروا إليه .

ومن هذا يتضح أن هوجو قد ابتعد عن الناس لأنهم لم يرموه أى التفات ولم يسلطوه أى إهتام . لقد أهمله الناس فاختر الاندماج مع العدالة المطلقة والافتتان بالمنف المطلق والإيمان بالفناء الكامل وهى كلها مسائل حاسمة لا ترحم ولا تعرف الغفران فى أى تهاون أو تقصير لأنها تجريدات مريضة لا إنسانية فيها . وقد وقف هوجو فى صف كل تلك التجريدات السكى يعثر على الإحساس بالحقيقة ولكى يأخذ نفسه مأخذ الجد .

وصار لا يشغل نفسه بالتالى إلا بالانتصار من أجل اعلاء الأفكار وتأييد المبادئ . ولم يعد يوافق هودرر أو يحتمل أ كاذبيه التى يطلقها فى سبيل تأكيد سياسته . أما هودرر فلا يضع نصب عينيه إلا الواقع ولا يرى الفضل لشيء ما لم يكن وسيلة فعالة ناجحة ويقول لهوجو : أنتى أرسى سياسة حية لقوم أحياء . وفجأة يتجه إليه ويقول له :

هودرر — هل تريد أن أعاونك ؟

هوجو — ماذا ؟

هودرر — انك تبدو كما لو كنت بدأت بداية سيئة . فهل تريد أن أعاونك ؟

هوجو (مرتعداً) : لا . . لست أنت (ثم يتالك) لا يملك أحد أن يعاوننى .

ولم يستطع هوجو أن يقاوم الإغراء الطبيعى فى مثل شخصية هودرر فهو الشخص الوحيد الذى وثق به وان غالب نفسه أمامه .

هودرر — أنا أثق بك .

هوجو — أنت ؟

هودرر — بالتأكيد . . فأنت صبي ينتقل إلى سن الرجال بصعوبة ولكنك تصبح رجلاً لاثقاً جداً إذا مهد لك أحدم السبيل .

وهذا الموقف يمثل قمة المسرحية لأنه يعبر عن دلالات وجودية كثيرة فى التفاهم الأصيل بين وعيين مهما بدا الفاصل بينهما فى أول الأمر . وكانت جيسيكازوجة هوجو حاضرة أثناء هذه المحادثة . وبلغ الكلام بينهما مرحلة الجدية البحتة . وانصرف هوجو من الغرفة ليفكر فى الأمر ، ولكنه سرعان ما عاد بعد ثوان مقتنعاً بقبول الاتفاق وهم بأن ينطق بالموافقة . ولكن الموافقة لا تتم لسبب بسيط وهو أن جيسيكازوجة هوجو كانت أسرع من زوجها إلى أحضان هودرر وشاهده يقبلها فتار من جديد لظنه أنه كان موضع مساومة وخديعة وأفلت منه احساسه بالثقة التى كان هودرر قد منحه أياها . ودار بينهما حوار بسيط انتهى بانطلاق الرصاص من مسدس هوجو وسقوط هودرر مقتولاً بعد أن أقر أمام حراسه بأنه كان عشيقاً لجيسيكسكرتيرته وزوجة هوجو وأمرهم بالآ يؤذوه على الإطلاق .

وهكذا نجحت المهمة برغم هوجو وبرغم الظروف . وفى اللحظة التى تواعدت فيها حريتان على التفاهم وأمكن كلا منهما أن تتعرف على الأخرى وقعت حادثة تافهة وتدخل الميث ليضع نهاية للاتفاق . وإذا بالفيرة وحدها

تدفع هوجو إلى أن يشحذ همته لينقض عليه وكأنه كان أضعف وأهون من أن يقتل بغير ظروف مؤيدة . وإذا به يكشف بعد فعلته أعماق الوعي البشرى فينتحر هو الآخر وينفذ الاعدام في نفسه قائلاً : غير صالح للخدمة من جديد .

ومن المفروغ منه أن هذه الطريقة في التعبير مليئة بالايحاءات كعمل مسرحى وجودى إزاء الحياة العامة . وتمثيل الأشياء وتقديمها على هذا النحو يفسر لنا وضع سارتر الوجودى حيال الحزب الشيوعى ويظهر لنا موقفه منه . وهو موقف ينبغى تسجيله هنا لأهميته بالنسبة إلى هذه المرحلة خاصة وأن سارتر لم يقبل قط أن يكون حزياً على الرغم من انتماؤه الفكرى إلى الماركسية . وهى عبارة نطق بها هنا فى القاهرة فى إحدى محاضراته حين قال عن نفسه انه ماركسى ولايعنى ذلك طبعاً أكثر من أنه ينتمى إلى الفكر الماركسى مهما شابت مواقفه معالم غير حزبية . والانتماء إلى الماركسية كفكر لايعنى إطلاقاً الانسحاب إلى الحزب لأن الماركسية كفكر تمثل خط سير محدد لا يختلط بما عداه بدون مسلك حزبي وبدون تهاون فى استبعاد الملامح السياسية القريبة عن هذا المفهوم البدئى .

ولا يغيب عنا هنا أن سارتر الماركسى كان يمثل خطراً لا مثيل له فى تلك الفترة على الحزب الشيوعى ، واحتفظ دائماً بمبدأ الصداقة والتأييد مع النقد وأن كان الحزب نفسه قد أشفق كثيراً من الآثار التى قد تنتج عن نجاح الوجودية وانتشارها الكاسح . وعلى الرغم من الاتهامات البشعة التى وجهها الشيوعيون لسارتر فقد ظل أميناً فى موقفه الصديق ، أميناً فى نقده البناء حريصاً على استمرار العلاقة فى أزدهارها بدون أن تنفصاع للعداوات الحقاء .

وفى الفترة التى عرضت فيها مسرحية الأيدي الملوثة بلغت الهجمات الشيوعية على الوجودية أعلى درجاتها . ولم تكن المسرحية عدائية ضد

الشيوعية على الوجودية أعلى درجاتها . ولم تكن المسرحية تهاجم الشيوعية بقدر ما حملها الناس في ذلك في الوقت اشارات ودلالات تم عما كان يشاع من ألوان الجرائم في عهد استالين . وقالت سيمون دي بوفوار ان الناس ظنوا أن المسرحية تهاجم الشيوعية لمجرد تعاطفهم الشخصي مع البطل هوجر .

والواقع أن الوجودية تستمر في دعوتها إلى الوضوح وإلى المبادئ وإلى الاتجاه الإنسانى كأساس لموقفها السياسى حيال الشيوعية إلى آخر هذه المرحلة الثانية من مراحل حياة سارتر سنة ١٩٥١ في حين أنها لا تكاد تختلف في قليل أو كثير عن الشيوعية في موقفها السياسى حيال الغرب . وقالت افتتاحية العصور الحديثة سنة ١٩٤٧ ان السياسة الوحيدة السليمة هي تلك التى ترمى إلى الكشف عن كل استغلال وضغط وارهاب داخل الاتحاد السوفيتى أو خارج الاتحاد السوفيتى .

ولا يمكن أن يداخلنا الشك في أن نهاية هذه المرحلة كانت بداية السنوات التى شرع سارتر يلقي فيها بنفسه بين الجماهير وصرح فيها بمفهوم الاشتراكية الثورية وتألفت بالفعل الجبهة الديمقراطية الثورية في مطلع سنة ١٩٤٨ من الصحفيين والمشايعين للوجودية واللفكرين اليساريين غير الشيوعيين . وكان جان بول سارتر وموريس ميرلوبونتي عضوين مؤسسين وان لم يحضر الثانى أى اجتماع من اجتماعات اللجنة العليا مع استمراره في الاشراف السياسى على مجلة العصور الحديثة .

وأعلن سارتر أن هذا القرن هو قرن تخليص العالم من الاستعمار . وأكد أمام حشد هائل من أبناء شمال أفريقيا ومراكش على وجه الخصوص في ١٨ نوفمبر سنة ١٩٤٨ أن اليسار الفرنسى يلقي نفس الضغوط التى يلقيها الأحرار للراكشيون وب نفس الأيدي الآتمة . واعتمد سارتر وأصدقائه سياسة الحياد ( ٧٢ — سارتر )



الإيجابي وتبنوا فكرتها سواء كسياسة خارجية أو كسياسة داخل فرنسا نفسها بين التكتلات المتعاونة والمتخاصمة من كل الجبهات .

وحمل سارتر حملة لتأييد السلام في الهند الصينية سنة ١٩٤٩ .

وخص يوما بحملة كاملة ضد الدكتاتورية والحروب .

واستمر سارتر يدافع عن الحياد الإيجابي ويبدى اعتراضه على حلف الأطلنطي ثم استقال من الجبهة الديمقراطية الثورية ياساً من نجاحها في المحافظة على جوهر الفكر النورى الأمين في ١٥ أكتوبر سنة ١٩٤٩ .

وأحدث هذا كله في أرجاء العالم دويا هائلا كأنما صار الفيلسوف سارتر هو المحرك الأكبر لكل حقائق هذا القرن . وصدق فيه قول المتنبي :

وتركك في الدنيا دويا كأنما تداول سمع للرم أمله العشر

## السلوك العملي والبراكسيس

من المتعذر في رأينا أن يفطن المرء إلى جوهر فلسفة سارتر بدون احاطة بدوره السياسي الذي يعد المحور الحقيقي لكل ألوان نشاطه وصنوف فكره العملي والنظري . ولا يابق بأى مهتم بالوجودية ألا يدرك أبعاد الشوط الذي قطعه سارتر في هذا المجال ، خاصة وأن الوجودية لم تعد نموذجاً مبكراً لصور الانحلال الغربي كما ظن الكثيرون ، وإنما صارت نقطة التقاء بين الأحرار وخطوة جادة نحو البناء ومهزة وصل بين كل الأفكار التقدمية في العصر الحاضر .

وبانتهاء المرحلة الثانية سنة ١٩٥١ انتهت المرحلة الأخلاقية وبرزت مرحلة ثالثة لا تزال تتسلسل في صورة أحداث فكرية بسيطة في حياة جان بول سارتر . وانتهت المرحلة الثانية بعلامة واضحة وهي ظهور مسرحية الشيطان والإله الطيب .

وتعد هذه المسرحية ذات مغزى خاص في حياة سارتر لأنها جادة وهادفة وأمينية . وهي تحرص أكثر ما تحرص على إبراز أخلاق وسياسة إنسانيتين . وبطلها جوتس يحاول أول الأمر أن يفعل الشر للطلق فإذا بالشر المطلق هو العدم المحض أى المستحيل الكامل الاستعالة . ولذلك يعمد إلى فعل الخير المطلق بقصد أن يصبح قديساً ولكن الخير بدون شر هو الوجود الفلسفي في نظرية بارمنيدس (الفيلسوف الإغريقى) أى الوجود المعادل للموت . ولا يمكن الفصل بين الطيب والردىء والحسن والسيئ ولا بد أن نعرف كيف نقبل أن نكون في منتهى السوء لنصبح في غاية الطيبة . ويملك جوتس القدرة

والامكانية ليصبح مسئولاً مسئولية شاملة عن أفعاله . وهو يدرك أنه لا يتم الفعل إلا مع قوم من الناس ضد قوم آخرين من الناس . وهكذا لم يعد مجال للفوضوية كما صارت السلبية ملعونة .

وأهم ما ندركه من اختلاف جوهرى فى مسرحية الشيطان والإله الطيب هو أن جوتس يظل باقياً مع جماهير شعبه حتى النهاية . وهو ما لم يفعله أوربست فى مسرحية الذباب . ومعنى هذا أن جوتس لا يحرص على ما يفضل ولا يختار ما يحبه وإنما يختار وفقاً للمنظور أكثر عمومية .

والتطور هنا ملحوظ فالتاريخ له أهميته الأولى وتصبح الممارسة أو السلوك العمل فى البيا كسيس جماعياً . وتخفى الأخلاق ، وهذا هو الأهم ، لتعود فتأخذ ثوبها اللائق بها فى شكل برا كسيس أو ممارسة عينية ملتزمة بالتاريخ وواعية للموقف وضروراته .

وفى يولية سنة ١٩٥٢ بدأ سارتر مقالاته عن الشيوعيين والسلام كما انسحب ميرلوبونفى من تحرير مجلة المصور الحديثة التى غلب على كتابها فى السنة الأخيرة لليول الشيوعية البهتة . وكان من المنتظر أن يتم سارتر كتابه عن «الإنسان» ليكون مكمل للأخلاق النظرية التى بدأها فى الوجود والعدم . ولكنه صرف النظر نهائياً عن هذا الكتاب ووضع نصب عينيه الاهتمام بكل المشاكل والقضايا التى تثيرها موضوعات الجدل والتاريخ والفعل .

واقنع سارتر فيما يبدو بأن الموقف الأخلاقى يتحدد من تلقاء نفسه كانعكاس للظروف التقنية والاجتماعية التى تحول دون أى سلوك وضعى . ولذلك عمد إلى الاشتغال رأساً بالافتصاد والتحليل النفسى وبكل ما يسيطر أساساً على تاريخ البشرية وعلى تاريخ الإنسان .

وصار سارتر شيئاً فشيئاً مناصراً للحزب الشيوعى وصار قريباً قرباً

شديداً من رجاله في فرنسا ولم يخل احتفال لخطباء الحزب الشيوعي من اسم سارتر وشخصه على رأس المتكلمين . وكان سارتر في تلك الأوقات أكثر نضجاً فأصبح يقبل فكرة النظام الجماعي بغير أدنى تهاون في أمر حريقه . واقنع بأنه لا سبيل لأن يجد اليسار طريقه بدون وحدة العمل مع الحزب الشيوعي . واعتبر سارتر الحزب الشيوعي ضرورة لا مفر منها لتمثيل الطبقة العاملة . وأى هجوم على الحزب الشيوعي هو مجرد عداء طبقي للبروليتاريا وعداء لكل إنسانية ممكنة فضلاً عما فيه من تعاون مع الرأسمالية والامبريالية العالمية . وأكد سارتر أن الاتحاد السوفييتي لا يريد إلا السلام ويؤكد إرادته تلك يوماً بعد يوم .

وأصبح سارتر عضواً في حركة السلام وسافر إلى فيينا في نوفمبر سنة ١٩٥٢ وألقى كلماته جنباً إلى جنب مع المندوبين الشيوعيين في المؤتمر الدولي للسلام . ونظر سارتر إلى موقفه ذلك على ضوء التعريف الذي كان قد أعطاه للكاتب الملتزم من قبل . فهذا الموقف الجديد هو الامتداد السياسي لمهمة الكاتب الملتزم . ولا تفوتنا هنا ملاحظة هامة وهي أن سارتر رفض وهو في مؤتمر السلام في فيينا اقتراحاً بعرض مسرحية الأيدي للوثنة واعتذر بأنها تنير بعض الذكريات التي قد لا تكون محببة إليه الآن بعد أن صار عضواً إيجابياً عاملاً من أجل أهداف حقيقية .

وبدأت الواقعة الأولى في الخصومة بين سارتر وكامو على أثر هذه الأحداث . وإذا بفرانسيس جانسون يهاجم كامو ويصفه بأنه روح هائمة لا تعرف ماهي الماركسية . ورد سارتر رداً أكثر قسوة على كامو متهماً إياه بأنه ليس صديقاً للفقراء وللعوزين ويكاد لا يجد للإنسانية مبرراً لوجودها بحكم انقضاله في عزله .

وكان التعاون بين مجلة المصور الحديثة وكامو لا يزال مستمراً إلى أن ظهر رد عنيف بقلم كامو ضد جانسون فهدم هذا التعاون الشكلي على الأقل . وكان رد كامو مليئاً بالزهو وقويّاً في بطشه بخصمه في صورة خطاب إلى مدير مجلة المصور الحديثة في أغسطس ١٩٥٢ . فإذا بسارتر يرد بمقاله العنيف في نفس العدد متبعاً إياه بمقال لجانسون تحت عنوان : لكي نقول كل شيء . والواقع أن سارتر كان يحذر بحكم صداقته لكامو أن يفسح من دائرة الخصومة أو أن يترك الفرصة لكي يتدخل الخصوم والأنصار ويتسع نطاق المساجلات . ولكن اختلاف سارتر وكامو أدى بالفعل إلى ضجيج واسع عريض رغم أنف الجميع على الرغم من عدم جدواه الكبيرة على المستوى الايديولوجي .

وكان سارتر وكامو قد انفصلا منذ التحرير انفصالا واضعاً من كل وجه . ولم يعد من السهل أن يجتمعا حول رأى . وقيل في الأوساط الأدبية في باريس حينذاك أن سيمون دي بوفوار تشعر بامتياز ضخم عند انفرادها بسارتر وتحب دائماً أن تكون الرفيقة الوحيدة في صحبته حتى لا تبضيع معالم شخصيتها بجانب الوجوه الأخرى البارزة في حركة الفكر الفرنسي للمعاصر وبخاصة في الوجودية المعاصرة من أمثال كامو وميرلوبونتي ودافيد روسيه وبيير هيرفيه ولم تستبق من رفاقه سوى جانسون الفيلسوف المقتدر إلى الشعبية ولازمان المقرب من عواطفها الشخصية . ولا يخفى دور المرأة في ذلك كله .

وباح سارتر في رده على كامو بأنه يهيب به وبأمثاله أن يقدموا على الفاعلية وأن يهجرُوا مآم فيه من أوجه عدم المسؤولية والتألية والذاتية . ولوحظ أن خطاب سارتر كان غارقاً في السياسة في حين ظلت عبارات كامو تدور في فلك الميتافيزيقا والأخلاق .

ونشير هنا عابرين إلى ككتاب الدكتور عبد الغفار مكاوى عن فلسفة

كأى المنشور فى السلسلة الفلسفية فى دار المعارف . إذ أن كلامنا فى الفقرة السابقة يذكرنا بأنه كان قد حاول أن يضع كامو على صفحات كتابه ضمن المهاجمين للميتافيزيقا وقلعنا له فى تعليق على كتابه وفى مناقشة علمية بإحدى الجمعيات الأدبية بأن موقف كامو فى الهجوم على الميتافيزيقا إنما بدر بدافع الامعان فى الميتافيزيقا وبدافع الحرص على تجاوزها فى صورة نقد لاعطائها للصيغة المنهجية الملائمة . وكلامنا فى الفقرة السابقة تأييد لذلك الموقف الأصيل فى فلسفة كامو على نحو ما حللناه من قبل .

ولسنا الآن بصدد البحث عن صدق هذا أو ذاك أو أى الرجلين كان محقا فليس ذلك بحال من الأمور التى يجب أن تشغل بالنا . والواقع أنهما لم يعودا - كلاهما - ينظران إلى نفسيهما نفس النظرة السابقة كما لم يعد أحدهما يرى الآخر على نحو ما اعتاد أن يراه من قبل . والسبب فى ذلك هو الظروف الخارجية نفسها لأن سارتر الذى عهده الآخرون أستاذاً للفلسفة قد أصبح أدبياً مسرحياً ثم مؤلفاً أخلاقياً وبعد هذا أستاذاً للتاريخ والعلوم السياسية ( وفقاً للروح السائدة فى مقالاته ومؤلفاته لا بالفعل ) . ولا بطراً على بال أحد من كانوا حوله أن يبدلوا مفهومهم عنه من فترة إلى فترة أو أن يغيروه ، فيصطلدون بمواجهة سارتر فى موقفه الجديد الخارج عن حدود اختصاصه السابق ولا يدر كون أساساً أنه كاتب ملتزم يبحث عن أبعاد التزامه فى أى مكان مهما كلفه الثمن .

وا كفى الفلاسفة فى العادة بالإنحاء من أجل التأثير على سير الحياة العامة . أما سارتر فكان جريئاً وعبر الجسر الذى كان دائماً مقاماً فوق الوادى الوهمى الفاصل بين عالم الفلسفة وضجيج السياسة . وكان عليه بالتالى أن يواجه أصدقاءه بوجه جديد فى كل مرة فى حين احتفظ كل منهم بخط سيره العلمى مهما طال به المدى فى التطور وفى البحث والتأليف والعمل الفكرى .

وأراد سارتر بأى ثمن أن يوقف قول «لا» إزاء كل موقف وأمام كل شيء كما اهتم بالخلاص من اللثايات مهما تكن الظروف . وعنى سارتر بان يفرض الشروط الخاصة بأوضاع البروليتاريا كما كان يحلم بها . ورفض الوجوديون القابعون في مجلة المصور الحديثة أن يتركوا الحقيقة في أى مجال من المجالات تنهزم على الرغم من وجود الكتاب القادرين على أن يحموها وعلى أن يدافعوا عنها . وهذا هو ما حدا بهم الى التمسك بالأهداف العملية الشعبية وعدم العودة إلى مراحل الميتافيزيقا والأخلاقيات السابقة مع الاستمرار في تأييد سارتر في مجلة مواقفه المستعدثة .

وثبت وضع المجلة على هذا النحو عدداً من السنوات كما استمر جان بول سارتر في اتجاهه مع أنصار حركة السلام بحماس منقطع النظير . ولم يستطع سارتر في هذه المرحلة الثالثة التي امتدت إلى سنة ١٩٥٧ أن يفترق عن أصدقائه الماركسيين في أفكاره ومساجلاته ، وهي مرحلة كان سارتر فيها أشبه ما يكون برجال الاقتصاد والعلوم السياسية .

وقد ظهر الجزء الثانى من بحث سارتر عن الشيوعيين والسلام في عدد أكتوبر سنة ١٩٥٢ كما ظهر الجزء الثالث منها في عدد شهر أبريل سنة ١٩٥٤ . وشارك فيلسوفنا في هذه السنوات وما بعدها إلى سنة ١٩٥٧ مشاركة فعالة في سياسة فرنسا برمتها بكل ما قذف به قلمه في المجلة وعلى صفحات الكتب ، وبكل ما فاه به لسانه في المحاضرات والخطب والمؤتمرات والأحاديث . وهذه المرحلة في الواقع من أشد المراحل التي عاشها سارتر حيوية وخصوبة من حيث الاتصال بالجمهور والتعاون مع الاشتراكيين والنيرة على مصالح الطبقة العاملة والدفاع عن سياسة الكتلة الشرقية وجلة مواقف التحرير في العالم بأسره .

وكان سارتر يعتقد أن كل ما يفعله في هذه المرحلة الثالثة ابن وقته ، وينتهي  
أجله يظهره في الصحف أو انتشاره بين الناس ، لسبب بسيط وهو أن هذه  
السنوات كانت سنوات تحول سريع في كل بقعة من بقاع فرنسا ، ولم تكن  
الفائدة للرجوة من اللقاءات كبيرة بسبب التطور الاقتصادي والاجتماعي  
وبخاصة بعد انتهاء الاستالينية في روسيا . واعتاد سارتر أن يفكر قيمة كل  
الدروس التي يحلو للكتاب اليساريين أن يتقدموا بها ، فيما يتعلق بمسألة  
الديمقراطية ، إلى رجال السياسة في المعسكر الشرق أو في الأحزاب اليسارية ،  
لاعتقاده أن هذه الدروس عقيمة ولا جدوى من روايتها ، وأنها مبنية على  
تحليلات بعيدة كل البعد عن الواقع الاجتماعي الحقيقي الذي يمس أرواق  
الناس وإنتاجهم ومعاشهم الدنيوى .

وظهر كتاب مورييس ميرلوبونتي عن مخاطر الجدل في سنة ١٩٥٥ .  
وكان هذا الكتاب حدثاً فريداً وإن كان سارتر نفسه قد لزم الصمت بشأنه  
وترك الحوار والساجلة يدوران حوله من جانب لآخر . ويعد هذا الكتاب  
استثماراً اجتماعياً لفكر ماكس فيبر وامتداداً لفكره في رفض الجدل نهائياً  
وبخاصة في مجال الطبيعة . ولم تكن المشكلة في نظر ميرلوبونتي سياسية في هذا  
الكتاب بقدر ما كانت بحثاً علمياً فضلاً عن أنها تمس جوهر للمسا كل التي  
كانت مطروحة على المؤلفين والكتاب في تلك السنوات .

وصار هذا الكتاب بين يوم وليلة حديث الجميع وتعرض لمجوم واسع  
النطاق من قبل كل اللاركسيين . وصدرت الكتب تهاجمه وتعدد آرائه  
وأفكاره وأصبح موضع اتهام الجميع . ولاشك في أن سارتر بحاسته الفلسفية  
أدرك قيمة الكتاب وحقيقته وتعرف فيه على طبيعة ميرلوبونتي الذهنية في أوج  
درجاتها . والكتاب بغير شك ثمرة بحث طويل شاق قام به ميرلوبونتي أثناء



عمله في الكوليج دي فرانس ونتيجة تفكير لمدة سنوات في موضوع الجدل . وقد استمر ميرلوبونتي في أبحاثه على المستوى العلى الخالص وأن أعطى بعض وقته للاشتركية الثورية التي كان يدين بها أثناء إشرافه على مجلة العصور الحديثة . ولكنه رفض يديه من المجلة سنة ١٩٥٢ وعاد إلى عمله الأكاديمي المتحرر عندما نقل من السوربون إلى الكوليج دي فرانس واستقل بمهمة العالم الباحث المتفرغ لمحاضراته أمام الجمهور ابتداء من سنة ١٩٥٣ حتى آخر حياته كل يوم اثنين وخميس في الخامسة مساء . ولكن هذا لم يمنعه من البحث الفلسفي السياسي كما سنرى بعد قليل .

وكان ميرلوبونتي يكره الحركة الدييجولية كراهية مقبولة . واعتقد ميرلوبونتي أن الدييجولية ثمرة حركة « موليه » الاشتراكية الزائفة ، بل واقتنع أنها نتيجة مترتبة على اشتراكية عرجاء أسسها حزب جى موليه الاشتراكي ولم تستطع أن تواجه الجماهير فاستعاضت عن نفسها بالدييجولية . وكان يتفق مع سارتر في النهاية حيال دييجول في الاشفاق بشأن هذه السياسة الرعوية التي تزعمها الجنرال فيما بعد . وقد رد ميرلوبونتي وسام الليجيون دونير الذي حازه إلى جى موليه احتجاجاً على سياسة جى موليه الاستعمارية . وهو موقف له معناه في حياة هذا الفيلسوف .

وإذا كان الانفصال السياسي قد تم نهائياً بينهما سنة ١٩٥٠ فقد انقطعت الصداقة بينهما تماماً على وجه التحديد سنة ١٩٥٣ وهي تقريبا نفس الفترة التي قاطع فيها ميرلوبونتي مجلة العصور الحديثة نهائياً . والنقطة الجوهرية التي استمر فكر ميرلوبونتي يدور حولها هي أنه من الضروري أن يختار المرء مرة واحدة وإلى الأبد بين الثورة كفعل والثورة كحقيقة . ولم يرد داعياً على الإطلاق إلى أن يشتت المرء فكره أو يوزع جهوده في ميادين شتى . وكان للفروض أن

يقنع المرء بالتأثير الثابتة التي وصل إليها بشأن كل ما يدور حوله بدلا من محاولة فرض هواياته على الحياة العامة .

وزعم ميرلوبونتي أن الحقيقة الماركسية قد جانبها الصواب وأخطأت الهدف لأنها نجسحت في نظام حكم معين واستحالت إلى أيديولوجيا بشأن كل فكر آخر من أي طراز . وعندما أصبح الماركسية أيديولوجية معينة لنظام من أنظمة الحكم تفقد جوهرها الثوري وتدع الحقيقة جانبا وتزاول « فعلا » معكوما بمصالح الحزب بما يقضى على كل توسط ثوري بين الطبقة والحزب .

وصرح ميرلوبونتي برأيه ذلك في أبريل سنة ١٩٥٥ من خلال إحدى مقالاته إلى أن ظهر كتابه في نفس السنة عن مخاطر الجدل . وكان قد بدأ تحرير كتابه ذلك وتأليفه في يولييه سنة ١٩٥٣ وتوقف خلال عمله فيه بعض الوقت ثم عاد فأنهى منه تماما في ديسمبر سنة ١٩٥٤ وأنهى طبعه في منتصف سنة ١٩٥٥ .

وكان هذا الكتاب يهدف إلى تثبيت التجربة فوق أرض الفلسفة السياسية لا على أرض السياسة . وباسم الفلسفة السياسية رفض ميرلوبونتي أي يقاف تنفيذ بالنسبة للجدل الماركسي . وهو حريص فوق ذلك على أن يتعامل مع الجدل مجزءاً في صورته الصغيرة ويفضل ذلك على انتظار الجدل الكلي الشامل . وهو يرفض التجاوز الجدلي بصورته التي يتمسك بها سارتر ، ويصر على حل الجدل في صورة تعددية جزئية . فالتناقضات في نظره يحيل بعضها إلى البعض الآخر كما لو كانت انعكاسات لعدد من الرايا في صورة تبادل دورى يضيع أمامها معنى التاريخ .

وهو موقف مخالف لموقف سارتر الذي لا يرى في عيوب موكب الموضوع من الوضع وتقيضه داخل إطار العملية الجدلية أي مبرر للتنسكولوجية الجدل

مهما كان اتجاهه مشروباً بالقص أو بالثالب . ولكن سيمون دى بوفوار اتهمت سارتر من جملة الانتقادات التي وجهها ميرلوبونتي إلى سارتر في الفصل الخامس من الكتاب بعيداً عن ذلك الاختلاف النظري السياسي الجوهري . وحملت سيمون دى بوفوار حملتها بقصد الانتقام من ميرلوبونتي في تشويهه للأهداف التي حل سارتر من أجلها .

وانتهى ميرلوبونتي إلى النظر إلى المسألة على أنها مسألة (أما — أو) واقنع بأن الثورة يجب أن تعمل في الحدود للرسمية لها في داخل الواقع العملي الذي ينعصها وهو واقع الماركسية ذاتها . وما لم يكن ذلك ممكناً فلا سبيل لتأييد الديمقراطية إلا على أساس التعاون مع جبهة ديمقراطية حقيقية كما تمثلت في منديس فرانس ورجال جمعية العمل الديمقراطي ثم أقام اتحاداً للقوى الديمقراطية سنة ١٩٥٨ تعاون فيه على المستوى الفكري الوجودي مع جان هيبوليت الأستاذ بالسوربون ومؤلف الكتب الشهيرة عن فلسفة هيجل .

وهذا يؤكد أن ميرلوبونتي وسارتر لم يتغلبا عن صراعهما المشترك في كل الظروف بطرق مختلفة . وكان ميرلوبونتي أكثر ميلاً إلى التكتم السياسي في غمار نضاله الثوري ويقدم على الفعل السياسي مبقياً على خطه العلمي وأسلوبه الفكري . أما سارتر فأكثر راديكالية بمعنى أصبح وبخاصة في هذه المرحلة وأن بقيت على الرغم من ذلك خلافاتها على مستوى الفلسفة السياسية كبيرة .

وأظهر ما تميز به ميرلوبونتي في واقعيته على المستوى الفلسفي السياسي هو تأكيد إمكانية قيام طريق ثالث جديد بين الرأسمالية الغربية والتخطيط الديكتاتوري في المعسكر الشرقي . وقد رأس اجتماعاً لمناقشة هذا الطريق الثالث ودرسته في مؤتمر عقد خصيصاً لبحث مستقبل الاشتراكية قبل نهاية سنة ١٩٥٩

ومار حوله النقاش في المجلات والصحف . وبعيد هذا كله إلى أذهاننا ذكرى اتفاق كل من سارتر وميرلوبونتي في تعريف اليسارى بأنه من يرفض الاستالينية وتأكيدهما مرة أن طريق الوجودية يحقق في النهاية لقاء الاتفاق على الهدف والغرض مهما باعدت السبل بين رجالهما .

وظهر بعد كتاب ميرلوبونتي عن مخاطر الجدل كتاب آخر له أهميته وخطورته سنة ١٩٥٦ . والكتاب الثانى بقلم بيير هيرفيه عن الثورة والتعاويد . وهو كتاب له أهميته في التاريخ الثورى لأن مؤلفه عضو في الحزب الشيوعى الفرنسى وكان كتابه ذاك سبباً في طرده من الحزب . ونقده سارتر نقداً عيقاً في فبراير سنة ١٩٥٦ على صفحات مجلة المصور الحديثة تحت عنوان النزعة الاصلاحية والتعاويد .

وفي سنة ١٩٥٧ تحقق الانفصال الكامل بين الشيوعيين والوجوديين أعفى بينهم وبين سارتر بالذات .

وانتهت بذلك مرحلة ثالثة في تاريخ الكاتب الأديب الملتزم جان بول سارتر . وبدأت مرحلة رابعة تخيم عليها أفكار هيجل وفلسفته وآراؤه مع حرص على التحليل الفلسفى لمعنى البراكسيس وعلى تعريف الممارسة العملية تعريفاً متفقاً مع منهجية الوجودية الساترية الجديدة .

ويمكن أن نقول عن هذه المرحلة الرابعة أنها المرحلة الأخيرة في حياة كاتبنا الفيلسوف لأنه دخل بها التاريخ وصار عن طريقها جزءاً من الحقائق الناتجة في تاريخ الفكر وخلت أيامه من المفاجآت والتصرفات المبالغتة وصار أقرب إلى أعماق الفلسفة السياسية التى لآمت إلى الأفكار اليومية بصله إلا من حيث الفوائد المترتبة على الاستخلاص والاستنتاج والتطبيق . وصار سارتر الآن في السادسة والستين من عمره أبعد ما يكون عن التغير وأقرب ما يكون إلى

ينابيع الفكر العملى فى الهيكلية . وتحدد شكله النهائى ابتداء من سنة ١٩٥٧ حتى اليوم وصار جزءاً من التاريخ الفلسفى لا يتبدل ولا تعثره نوبات الاندفاع بقدر ما تسيطر عليه من جديد عوامل التقدم فى عمله الفلسفى وتدعوه إلى أن يحقق مرة أخرى نجاحه كباحث ومدرس للفلسفة . وكما بدأ عادسارتر إلى ركنه الهادىء الدافىء يحاول أن يحدد موقفه على ضوء التجارب المضنية التى خاضها وفى ظل التقدم الذى حققه مفهوم الاشتراكية مع تطوره حياته يوماً بيوم والفوائد العملية التى صار اليوم جزءاً فى مكاسب الإنسانية على مدى تاريخها الفكرى الطويل .

ولا يفوتنا قبل أن نسدل الستار على هذه المرحلة الثالثة أن نسجل لسارتر موقفه الرائع إزاء مشكلة الجزائر فى هذه السنوات عيناها . لقد ظل دور مجلة العصور الحديثة سياسياً فى أعلى درجات التوتر حتى سنة ١٩٥٧ . وتعرض سارتر فى كل هذه المواقف لمعارك قلمية رائعة حتى وقعت حادثة القبض على جندى يدعى هنرى مارتان لتوزيعه منشورات تحبذ السلم وتحض على عدم الحرب . ولم يهاون سارتر لحظة فى الدفاع عن هذا الجندى وأصدر كتاباً باسم مسألة هنرى مارتان . ولم تملك السلطات إلا أن أفرجت عنه تحت تأثير الضغوط الشعبية المختلفة وعلى أثر تهديد الكتاب بتناول المشكلة بصورة فكرية عامة للدفاع عن التهم .

وفى سنة ١٩٥٤ أصبحت مشكلة الجزائر موضوعاً مستمراً على صفحات مجلة العصور الحديثة . وواصلت المجلة حملتها فى هذا الموضوع بصورة مذهلة . واشتعلت الحرب الجزائرية واندلعت نار أقلام الكتاب الوجوديين . وصدر عدد شهر نوفمبر سنة ١٩٥٥ حاملاً عنواناً هاماً : : الجزائر ليست فرنسا . وطالبت المجلة فى ذلك العدد عقد محادثات فوراً مع الجزائر على أساس التسليم بالاستقلال .

وعقدت حركة الفـسـكرين لإيقاف الحرب في شمال أفريقيا مؤتمراً عاماً في قاعة « واجرام » في ٢٧ يناير سنة ١٩٥٦ . وتكلم سارتر في هذا المؤتمر وقال : إن الإصلاحات ستم في الجزائر على يد الشعب الجزائري نفسه ولن يكون ذلك بعيداً في التاريخ وستتحقق كل مشروعاتها على يد أبناءها . وعلى كل فرنسي أن يقف اليوم في صف الجزائريين لتخليصهم وتخليصنا نحن الفرنسيين كذلك من ربة الاستعمار والمستعمرين . وأيد سارتر الكتاب الذي أصدره جانسون عن الجزائر سنة ١٩٥٥ والذي وقف فيه موقفاً صريحاً في صف الوطنيين الجزائريين .

وواصلت مجلة المصور الحديثة حملتها في هذا المضمار كما واصل سارتر رسالته في تأييد الحرية ومحاربة الظلم والظفیان ، واستعان بكل ما استطاع أن يستعين به من أجل إنجاح خطته في دفع الاستعمار وردع المستعمرين . وكان دور سارتر رائعاً في تحرير الجزائر . وهو دور استمر معه في مستهل مرحلته الرابعة والأخيرة وعاش به سنوات من القتال الحقيقي في معركة الإنسانية والعدالة حتى أوقف كل أسلحة البطش والظفیان ونصر الإنسان الجزائري وأجبر فرنسا على أن تكون بحق دولة الحرية والعدالة ونصرة الحق .

---

## ما الذى تغنيه فلسفة الوجودية ؟

تبدأ المرحلة الرابعة فى حياة سارتر الكاتب الفيلسوف للالتزم سنة ١٩٥٧ وتظل مستمرة معه إلى الآن وإلى آخر أيامه من عمره المديد إن شاء الله .

وتتحدد هذه المرحلة بأربعة عوامل رئيسية :

أولها استكمال الدور السياسى لمقاومة الثورة الجزائرية ضد المستعمرين .

وثانيها العودة إلى الاستهداء الفلسفى بالهيجلية .

وثالثها الانفصال الاسمى عن الماركسية مع الحرص على تجاوزها فى السارترية

ورابعها التشكيل الفلسفى لقوام الوجودية وكيانها النهائى .

ولا يعنينا الآن كثيراً أن نعرف أكثر مما عرفنا عن حياة سارتر الشخصية فى نوره العارمة . فكل من شرب من كأس سقراط ودرس الفلسفة على منهاجه وأرتوى من مفاوله استعذب الحرمان من أجل الحق أو ما يعتقد أنه الحق واندفع فى طريق العقل والثورة جنباً إلى جنب حتى آخر الشوط .

وزادت المشا كل فى الوجودية لكثرة مداخل فى اهتماماتها من المسائل الفكرية والموضوعات العقلية . فكان من أهم ما يعنينا الالتفات إلى مشكلة الاستقلال الفردى وحرية الكائن البشرى والحرص على التجارب الفجوة واكتشاف قدرات الإنسان على مواجهة الأحداث فى صغره وشبابه ورجولته ودارت كل مشا كل الوجودية حول موضوع الإنسان وكل ما يتعلق به . وعلى الرغم من اختلاف أشياع الوجودية حول مسائلها الفرعية فقد أجمعت كلها على أنها فلسفة إنسانية بالمعنى الحقيقى للكلمة .

والواقع أن أى نوع من أنواع الوجودية يعد فلسفة للإنسان قبل كل شئ . أو بمباراة أخرى كل وجودية هى فلسفة حول الإنسان .

وقد انشقت الوجودية إلى عدة أنواع وأصناف . وهذا طبيعي لأن الوجودية لم تخاق لتكون نسقا موحدا كاملا من الآراء والأفكار والمواقف وإنما خلقت لتنبع من صميم محاولة الإنسان لاستعادة كيانه وسط مأساوية الوجود بشكل أو بآخر . ولهذا فهي فلسفة الانسان المجروح وقد نال منه اليأس والعجز أمام الموت ومشاهده . ولكن هذا لا يعني بحال أنها تنزع نحو تهيدة خاطر الانسان وخلق دواحي العزاء في نفسه ، وإنما على العكس من ذلك تنشب أظافرها في مأساة الوجود الإنساني وتمسك بها من أجل أن تسبق هذه المأساة وتقدمها وتعلو عليها . الوجودية تحرص على التقاط دلالات المعاناة والألم من أجل استباقها والذهاب إلى قدامها . فهي تدفع بالإنسان إلى واجهة أحداث الوجود المليئة بالتماسة والشقاء وتضعه أمام كل ما هو قصور مشين وكل ما هو نقص وتختلف . ولهذا السبب ذهب هيدجر ومن بعده ياسبرز الى أن الانسان هو الكائن الذي يستبق نفسه ويذهب إلى ما أمام وجوده . وتسمى هذه الحركة الانسانية عملية التجاوز وعلمية التعالي الخاص به أو الترانسندانس . وفي نظر ياسبرز يتطلع الكائن البشري إلى ما وراء الوجود الإنساني . وفي رأى هيدجر لا يوجد سوى عالم الإنسان الذي ألقى بالإنسان فيه إلى خارج نفسه وإلى ما هو قدامه .

وفي رأى سارتر أن الانسان هو الكائن الذي يكون دائما أكبر من نفسه . فالإنسان كما يعرفه سارتر هو الكائن الذي لا يكون على ما هو عليه ولا يكون إلا ما ليس بنفسه . ويعترض هيدجر على هذا التعريف ويعارضه على أساس أن هذا التعريف فيه تجريد وفيه تحديد مسبق لطبيعة الانسان في حين أن الانسان لا يكون سوى وجوده .

ومهما تكن الاختلافات الفرعية داخل إطار الوجودية فهي لا تقبل التحدد المذهبي النسقي على الطريقة المدرسية كما ترفض المذهبية على النحو التقليدي .  
( ٨٢ - سارتر )



ولسكن للفارقة الكبرى التي ينبئ عليها هذا التفكير الوجودى عند سارتر — كما هو الحال عند هيدجر — تكمن فى رغبته فى أن يجعل من حركة الكائن البشرى على هذا النحو صدى لقصوره لا نتيجة لملائه وسطوته .

فالملاء والسطوة من صفات الوجود فى ذاته وهو وجود للمادة والوجود للمادى اللفظ الذى يتمتع بكل صفات العرضية والمبث والذى يتصف فى الوقت نفسه بالموت الكامل والضياع للطلق. والوجود فى ذاته هو نوع الوجود الذى يتصف به وجود الأشياء والجوامد. أما الوجود لذاته فهو الوجود الإنسانى الذى يتميز بالانقسام على نفسه وعدم التعدد الذاتى والفراغ والافتقار والقصور .

ويمثل قصور الإنسان فى ملامح عديدة وفى أشكال شتى ، وهو أحيانا قصور اللون على نحو ما هو الحال عند السود والأجناس البشرية الأخرى للون. ويحمل سارتر وجود الإنسان اللقيط ( الابن غير الشرعى ) إلى مأساة وإلى موضوع حيوى أساسى من صميم المذهب الوجودى .

واستعاض سارتر عن وجوده كفيلسوف بوجوده ككؤلف درامى وكاتب سياسى لى يخرج على الناس بكل هذه للشاعر وبقصة هذا الوجود الإنسانى للعذب .

والموت نفسه الذى شهده سارتر ورآه رؤية العين فى سنوات شبابه وفى أيام الحروب وتمت ويلات الاحتلال الأجنبى لبلاده . . . صار مصدر إلهام ضخم لجملة النظريات الوجودية الأساسية . واستحال نلوت من حيث هو سر غامض ومنبع للقلق إلى موضوع رئيسى من موضوعات الوجودية . وأصبح الموت ك موضوع فلسفى يفرض عبثيته المطلقة على كل معالم الحياة والكون فى إطار الوجودية .

ولم تعمل الوجودية على لفت الأنظار نحو بعض المواقف الأساسية الخاصة  
بالإنسان وحسب مثل القلق واليأس والموت وما شابهها من الموضوعات التي  
اعتاد الفلاسفة إهمالها من قبل وإنما نجحت كذلك بفضل بعض التحليلات ذات  
الطابع الوجودي الظاهري<sup>(١)</sup> وذات المنعنى الفلسفي الدقيق المتعمق في أن تسبغ  
معنى جديداً على عدد من التجارب التي لا تلفت النظر إليها بحكم ألفتها والتي  
تبدو مبتذلة لكثرة ماتع عليها العين . ولا شك في أن هذا الموقف — سواء  
عند سارتر أو عند هيدجر — وليد مفهوم عدمي تفقد في ثناياه فكرة البعث  
كل دلالة وتصبح جزءاً من تراث خرافي خالص .

ومهما يكن مدى الخلاف بين اتجاهات الوجودية ونزعاتها للنوعية فهي  
كلها تجمع على تحليل معنى العدم وتمجيده وإجلاله . ولم يشأ سارتر على وجه  
الخصوص أن يقحم نفسه في تيارات نظرية مشربة بروح الفلاسفة للمادية  
التقليدية التي اعتادت مهاجمة الروحانيات أو الاعتماد على الأدلة والبراهين  
العقلية لا نكار كل من الحياة الأخرى وخلود الروح . لم يشأ سارتر أن يقابع  
مثل هذه التيارات القائمة على أساس المنازعة أو النزال الفكري واللبنية على  
العداء الديني وإنما اكتفى بالتمسك بالمادية المطلقة بصورة لا تقبل الدخول في  
تفصيلات المساجلة وقرع الحججة بالحجة .

ومن الصعب أن يقال إن هذه المادية المطلقة كانت مصدراً لاسباغ هذا  
الطابع الدرامي على مشكلة الموت في الوجود لأنها بلغت فعلاً هذه المرتبة العالية  
في مفهومها الفلسفي بفضل التحليل الوجودي العيني ومنهج البحث الفلسفي

---

(١) نسبة إلى المذهب الظاهري لمؤسسة هوسرل الألماني المتوفى سنة ١٩٣٨ .  
انظر الاتجاهات المعاصرة للؤلؤف .

الظاهري التي تبنتها هذه الفلسفة وتشبع سارتر بها تشبعا كاملا . فأن يموت المرء صار موضوعا من أخصب الموضوعات لفلسفة الوجود . وأشار هيدجر نفسه بأن أهم خاصية من خواص الإنسان هي أنه كائن — من — أجل — الموت . والموت في نظر سارتر نهاية حاسمة ومطلقة ومن شأنها أن تسبغ معالم العبث الكامل على معنى الكون والحياة . ومن الموت — شأنه شأن الغباء والقصور — نبعت كل ضروب التمرد ضد الوجود نفسه .

ولا يمكن توقع الموت أو انتظاره . فلو كان ذلك ممكنا لكان الموت موت الشخص نفسه ، أعني لو كان ذلك ممكنا لصار الموت موتي أنا . ولكن هذا مستحيل في نظر سارتر لسبب بسيط وهو أن الموت لا ينطوي على أى طابع شخصي مما يميز موتى عن موت غيري . ومن الخيال أن يصبح الموت موتى إلا إذا نظرت من وجهة نظر الذاتية . ولا يكفي الموت في جوهر بنائه ليصبح بمثابة حدث شخصي ذي أوصاف ينتظره كل منا ويتوقعه . والموت كالميلاد في هذا لأنهما لا يمكن أن يعرضا للمرء كتجربة ذاتية محضة ، وإلا أصبح في الدور تخلي الموت والحياة بعده كمجرد تجربة عابرة . وهذا مستحيل . فالمرء — أى مرء — لا يرى نفسه إلا حيا ، بل ولا يرى نفسه إلا حيا على الدوام ، على نحو ما يجري دائما من أن كل شخص لا يمكن أن يتعرف على نفسه إلا بوصفه قد سبق أن ولد . لا يمكن أن يدرك نفسه إلا كأنه مولود من قبل .

ومن غير المشكوك فيه أن كلا منا يعرف أنه يولد وأنه يموت ، وأن كل إنسان ينبغي أن يولد وأن يموت . بيد أن المعرفة ليست هي المعاناة نفسها على وجه التحديد .

وليس في الموت في نهاية الأمر سوى الإيحاء بالعبثية في كل توقع أو انتظار ، بما في ذلك انتظار الموت نفسه . ولا يمكن سوى شيء واحد إزاء

الموت وهو احتمال التعرض له . وذلك لأنه من الممكن أن يفاجئنا الموت قبل مواعده وتلك هى حدود تعريفه . ويجوز أن يفاجئ الموت أى إنسان بمافى ذلك الشخص المحكوم عليه بالإعدام فى موعد محدد ثابت مقدما . فالموت أساساً حدث غير متظر ولا يمكن أن يتنبأ به أحد إلا بصورة غير محدودة على الإطلاق ،

والموت بهذا المعنى يحرم الحياة من كل معنى ، لأن الموت إذا كان مقدراً للإنسان حرمت حياته كلها من أى معنى لأن الشئ كل تصبح بلا حل وتبقى دلالات تلك الشئ كل نفسها غير محددة . وانتظار الموت فى حد ذاته نفى لكل انتظار فضلا عن أنه هدم لنفسه من حيث هو انتظار ينتفى بنفى كل انتظار . ولا يمكن أن يعطى الموت معنى إلى ذاتية الحياة إلا من الخارج لأنه يمتلك تلك الذاتية التى تدافع عن نفسها طول مدة حياتها ضد الوجود فى الخارج وضد التوضع فى صورة شئء ويحرمها من كل معنى ذاتى عن طريق إخضاعها لكل دلالة موضوعية يجعلها إليها الغير المستمر فى البقاء . فالموت بهذا يحمل وجودى إلى مصير على حد تعبير مالرو . غير أن هذا العمل نفسه لا يكون الموت فيه سوى المناسبة ويقوم الغير بآتمامه .

والموت عبث ما دام يضع نهاية حياة هى فى حد ذاتها عبارة عن مشروع وانتظار وأمل ، وكل ما هو مشروع وانتظار وأمل له طابع يتميز أصلا بعدم الانتهاء وعدم التحقق بصورة ختامية .

ولكن ميزة الموت الجوهرية هى أنه كنهاية لكل أمل يصلنا بأنفسنا ويفرض دلالة هامة على وجودنا ويجعلنا مسئولين عنه . فالموت حد خارجى ، وهو حد خارجى مستمد من الواقع لتقييد ذاتيتى . وسبب ذلك هو أننى لا أستطيع أن أموت بالنسبة إلى نفسى وإنما يتم موتى بالنسبة إلى الآخرين . والموت هو معنى وجودى نفسه بالنسبة إلى الآخرين .

ومن النظرات الأساسية في الوجودية عدم اسباغ أى غموض أو ابهام مثير فيما يتعلق بعرضية الوجود الانسانى واحتماليته . بل تحرص الوجودية على اسباغ اللامعقولية الخالصة والمبثية الغاشمة على معنى الاحتمالية والعرضية للوجود . وباختصار الموت هو العرضية المطلقة . وهو الذى يغرس وجودنا فى أرض السكون الذى لا ينشأ عنه شئ ولا يؤدى إلى شئ . وفضلا عن ذلك يسلمنا الموت إلى نظرة الآخر وحكمه ويمثل بذلك عدم التملك الذاتى المطلق . فقد ولدنا عبثاً ونموت كذلك عبثاً<sup>(١)</sup> .

والإنسان لهذا السبب واقعة عارية عمياء . وهو موجود ألقى به هنا بلا مبرر أو سبب معقول . وذلك هو مظهر « الاختلاق » والاصطناع لوجوده . فالإنسان بمجرد وعيه ويقظته أمام الحياة يجد نفسه موجوداً سلفاً على نحو لم يطلبه ولم يكن من قبل جزءاً من مشيئته . وكأن الإنسان يستيقظ فجأة فيجد نفسه وسط رحمة ماضية خلال تاريخ مجنون .

ولذلك كانت الخطوة الأولى في الوجودية هى دفع كل إنسان إلى الوعي بمسئوليته عن وجوده حتى يصبح ، بوضع ذلك في اعتباره ، سيداً للعالم بأسره ومالكه على حد قول سارتر<sup>(٢)</sup> .

ومن الممكن اكتشاف هذه الخطوة مع روكينتان بطل رواية الغثيان حينما بداله الوجود في عرضيته الخالصة بلا مبرر وبلا هدف أو مقصد . وهو مثقف ولكنه يخون المجتمع البشرى ويظل على الرغم من ذلك وسط الناس ولكن مع التظاهر بالوجود هناك معهم والإحساس العميق بغرقة إزاء الكوميديا التي يفومون جميعاً بتحميلها .

يبدأ روكينتان هو بطل الفكر الوجودى في مراحل الأولى عندما كان

(١) سارتر : الوجود والعدم ص ٦٣١ ( فرنسى )

(٢) سارتر : الوجودية نزعة انسانية ص ٢٤

بصدد اكتشافه للعزلة العميقة وسط مظاهر الوجود الانسانى . ولذلك لا يكاد يفتبه إلى حقيقة طابع الوجود الأصيل ، فى عدم مشروعيته ، وعدم توفر المبرزات الخاصة به ، حتى يعزل العالم ويبقى خارجه .

ولاشك ، فى رأى الوجودية ، فى أننا جميعاً معزولون .. كلنا موجودون منفردون بأنفسنا وكلنا لقطاع فى الحقيقة ، وإن كان القليلون وحدهم هم الذين يتنبهون لذلك بينما تعتمد الغالبية من الناس تجاهل الأمر بدافع من سوء النية . والقيط هو المتقف وهو المنبوذ ( الهندى ) لأنه يكشف الخداع والنس والزيف فضلاً عن أن موقفه وظيفته فى وضع الأمور موضع التساؤل والاستفهام على الدوام ، تبرز السكوميديا بوصفها الجوهر الأصيل للحقيقة المزعومة . وكل شىء منشوش فى هذا العالم الإنسانى فى نظر القطاع لأن القلائل ممن لا يفعلون ذلك هم فى نظرهم التعساء والجبناء والحقى ممن أهمتهم النيبيات .

ويجبح القيط نحو غزو كيان وجوده على مشوى الشر الذى يصدر عنه . فهو متهم فى أعين الآخرين . ولذلك لا يلبث أن يرد اتهامهم له الذى لا مفر منه إلى اتهام لهم جميعاً . ومن هنا يحرص على الوضوح الكامل والنقاء الخالص ، بل ويفرض هذا الوضوح الذى يشبه الفضيحة فى نظر المجتمع ضد هذا المجتمع المتطلع دائماً إلى تجاهله . وبالتالي فهو فى حد ذاته إعلان بتقويض هذا المجتمع . وهو إنذار بهدم كل مثالية وكل تزييف أعرج لا يقوم على مبرر متين معقول وكل وهم خلقتة المجموعة لصالح مفهوم مشوه أو صنم أبله . وكلما أمعن المجتمع فى تجاهله وفى عدم الثقة به وتشدد فى أمر وضعه داخل الكراتينة أو العزل ، صار له دور لا يتكرر ، وتأكدت مهمته ، وأصبح يقيم من نفسه قاضياً بغير أدوات القاضى ووسائله .

ويجد القيط نفسه غروماً من كل ما هو جاد . ولهذا فهو يعرف مدى

هو. إلى الوجود ويشمر بهذا العوز في صورة نوع من الدوار . وفي العادة لا يكف اللقيط عن الافتتان بالوجود . والواقع أنه يكتشف نفسه من حيث هو حرية بوصفه جماعاً من العدم المحض والعرضية (أو الاحتمال) المطلقة .

ويعد التزام الوعي اللقيط بمعدل الذاتى والموضوعى ذا معنى ذاتى أول الأمر على أقل تقدير لأنه كما قلنا ولید الشعور بالعوز إلى الوجود ونتيجة الإحساس بالدوار . ولهذا أحس أوريست بأن حريقه هى مصدر القلق عنده . فلو قتل لكان ذلك لجرد المهروب من القلق . وكان يلزمه محرك سلبي حتى لا يظل في ذاته معدوم القدرة . والمجرد نفسه لا يصير عينياً قط إلا إذا دعاه العيني وحاولت الحرية أن تتجسم في شخصه .

ومن هنا يحتفظ اللقيط باحتقاره لكل ما هو مشبوه . وقد تم لسارتر وزملائه في فترة الحرب التعرف في ظل الاحتلال الألماني على تجربة اللقيط وعلى كل أجوائها وظروفها واكتشفوا بالتالي كل أبعادها . ولم يستطع أحد منهم أن يفارق أرضه كلقيط إلى آخر الأيام . وفي تلك الأرض حالوا بين معالم القلق والرعب والسرقة والاعتصاب لكل مظاهر الحرية والحياة . وقال سارتر إن فرنسا تعرف الحرية في يوم من الأيام كما عرفت أثناء الاحتلال الألماني لفرنسا .

وليست الأنواع (جمع وعى) الكبيرة المعزولة وحدها هي التي توجد في هذا العالم في مقابل الجبناء والأدعياء والأنذال والأوغاد المتفنعين بكل زيف المحيطين بكل صنم أجوف . لا توجد في طائفة اللقطاء والمنبوذيين درجة أولى ودرجة ثانية وثالثة ورابعة كما هو الحال في الفئات المتخلفة المنبوذة التي يحتقر فيها الأكتع رجلاً أعرج ويتميز فيها الأعور على الأعمى وتتهم اللومس الأجير عند أحد الأعيان أختها العاهرة بعرض نفسها في الميدان العام . وليس من الخفى أن يكون اللقطاء جميعاً رجالاً من ذوى الوظائف الفنية العالية وأصحاب الرئاسات

وأستاذة الفلسفة . فهناك في مثل وضعهم أبناء الأجناس الملونة والسوداء والكادحون والمستضعفون في الأرض والمستغلون أسوأ الاستغلال . ولا شك في أن هؤلاء أقل مكانة وأقل وضوحاً في النظرة لأنهم ليسوا من المثقفين ، ولكن هل يمكن تنويع درجات الوضوح بما يؤدي إلى خلق اختلافات حقيقية مادام قد توفر الإحساس الواضح داخل الوعي بمدى الظلم والظيف في المجتمع من حوله ؟ .

ولهذا كله يبذل سارتر اهتماماً خاصاً بالسود وبأبناء شمال أفريقيا وبالتمساء في كل مكان في الأرض ويحرص على الحريات ويلفت النظر إلى شقاء العاملين في المصانع وشقاء عمال التراهيل والكادحين تحت سطوة أصحاب رؤوس الأموال ويعطى درجة من الاهتمام الكبير بظروف العمل والعمل في فرنسا . ولا يستطيع أحد إطلاقاً أن يفهم سارتر ما لم يضع في اعتباره حقيقة هامة وهي كراهته للبورجوازية الفرنسية واحتقارها احتقاراً مهيناً فضلاً عن أنه يشمئز من رأتعها التي تفوح في كل موقف مشبوه .

وأظهر سارتر حقيقة وضع السود للمزقين بين حضارتين مختلفتين والذين يصطرون إلى أن يتجرعوا مبادئ البيض ليفرضوها بدورهم على أبناء لونهم كقيم عليا يحترمها الناس الأعلون ، هؤلاء السود المثقفون يقتبسون مفاهيم البيض عنهم ليفرضوها بدورهم على أنفسهم وعلى أبناء جنسهم . وهؤلاء يضعون نصب أعينهم منظورات حيوية فرضها البيض ، ويرون العالم من خلالها كأنها منظوراتهم الخاصة . ولذلك فهم يرفعون راية الإحساس بالخلج من وجودهم كسود . وهو إحساس خلقه البيض في أنفسهم وزرعوه في مشاعرهم بحكم وجود البيض في موضع السيادة والتحكم لا بحكم الحقيقة الدوعية الوضعية التي خلقت الصنفين باختلاف البيئة وباختلاف التاريخ .



والمرح الذي أعده سارتر هو المسرح الذي يتطلع إلى افشاء سر الممثل نفسه من أجل إجلال حقيقته وتوضيح المعنى الخرافي المرتبط بشخصه . وكانت شخصية الالقيط في مسرح سارتر هي الشخصية ذات المقام الأول وهي الدور ذو الطراز الأول في مسرحياته . فالبطل الممثل في مسرح سارتر يخلق عادة في ظروف مزيفة تلهب حسه وتجعله يرى بوضوح كل المتناقضات . والمتوقف في العادة لالقيط كما شهدنا من قبل فيما عرضناه من أعماله المسرحية والروائية .

والالقيط في نظر سارتر هو من يأخذ على عاتقه هموم وجودنا أو حقيقتنا المشتركة كلقطاء . وهو موقف مدفوع إلى عدم المداراة أو المراعاة كما نفعل نحن في حياتنا لدفع عجلة أعمالنا ومهامنا دون مواجهة الحقائق .

وفي شخص سارتر اجتمع الممثل والفيلسوف . ولا يصعب على أحد أن يبرهن كيف يلزم الفيلسوف بالضرورة أن يصبح ممثلاً بحكم الظروف التي تجعل رؤيته من الوضوح بما لا يسمح بأية غيبية أو أى تزيف في موقفه . والفيلسوف يصدر عن الممثل لا العكس . فمنشأ الفيلسوف ومرده إلى الممثل . وسارتر بذلك هو الالقيط الأعلى في النمط والطراز .

## عذاب الآخرين

ظلت أعمال سارتر التي ألفها تتأرجح بين قطبين رئيسيين وهما قطبا علم الوجود والسياسة . وعمد سارتر من خلال أعماله إلى إبراز دلالات الحرية في صورة تحليلات واضحة وفي شكل اتخاذ أوضاع معينة في المجتمع مع بيان دور الأدب والالتزام الثورى .

ويهتم سارتر فضلا عن ذلك بالأخلاق بوصفها المحور الذى يربط بين كل الأطراف ويبرر كل سلوك سياسى أو اجتماعى . ولكن كتاب سارتر عن الأخلاق ونظريته الأخلاقية لا تخرج إلى الوجود في حين يؤدي تحركه على مسرح السياسة إلى أحداث تأثير أخلاقى حقيقى من الطراز الأول . وهكذا يفرض سارتر الأخلاق بشخصه في الرؤية والعمل ويجعل من سيرته في النضال كل الأخلاق المطلوبة . وكنت المفارقة الكبرى في أن سارتر الذى لم يضع نظريته الأخلاقية امتلاك أكبر قسط من الانطباع الأخلاقى العام الذى أثر في هذا الجيل وفيما سوف يأتى من الأجيال .

. وانتهى سارتر إلى أن الأخلاق ضرورية ومستحيلة في آن معا . وذلك هو ما برهن عليه بسلوكه الشخصى .

ويحترق سارتر مع الحرب الباردة بين الشرق والغرب والحرب الكورية . فيصبح فجأة رفيق طريق بالنسبة إلى الشيوعيين وإلى الحزب الشيوعى الفرنسى . غير أن هؤلاء لم يكونوا ليقبلوا حلفاء من غير الرفاق العاملين في الحزب . وظل خطر الحرب جاثما في صورة مارد متمد الأطراف ، وظلت الولايات المتحدة الأمريكية في عداؤها للحكومة الفرنسية تحاول إخضاعها والسيطرة عليها والتأثير على اليسار وأشباه اليسار فيها بالاعراء بالأموال .

وتحمل سارتر الكثير من جراء حرصه على المحافظة على صداقته للحزب الشيوعي الفرنسي وقبل العديد من المواقف والأوضاع التي ما كان يقبلها لو لم تكن الظروف تتطلب شيئاً من المهادنة من أجل الاستمرار في أحداث التأثير المطلوب . ولم يفرض هذه المهادنة سوى الرغبة في كسب بعض القضايا الهامة التي حرص سارتر على ألا يخسرها بحال من الأحوال وأهمها بطبيعة الحال ضرب الرأسمالية الداخلية في فرنسا وعدم إعطائها الفرصة للتأثير على الحكومات بدافع المحافظة على مصالحها في شمال أفريقيا .

ولكن كل هذا لم يكن من الممكن أن يستمر بعد حوادث الجبر . وتحقيق الانفصال الكامل بين سارتر والحزب الشيوعي الفرنسي سنة ١٩٥٧ كما سبق القول .

وكان جانسون قد لعب دوراً حاسماً فيما يتعلق بالمسألة الجزائرية . إذ نشر سنة ١٩٥٥ كتاباً يتعلق بالجزائر ويقف فيه بصراحة إلى جانب الجزائريين ضد الفرنسيين . ولم يلبث أن اتصل بإتصالاً فعلياً سنة ١٩٥٧ بجهة التحرير الوطنية الجزائرية وأنشأ شبكة من الاتصالات لتأييدها ومناصرتها . وأيد سارتر هذا العمل من جانب جانسون وبقى على إتصال مستمر به كما ظهر من خطاب سارتر إلى المحكمة العسكرية التي نظرت في القضية . وقد نشر هذا الخطاب بصحيفة « لوموند » الفرنسية بتاريخ ٢٢ سبتمبر سنة ١٩٦٠ .

وجاء على لسان سارتر بهذه المناسبة انه من غير المعقول أن يعلن اليسار تخوفه من القومية الجزائرية . ومن المؤكد أن هذه القومية ، شأن كل الحقائق التاريخية ، تضم قوى متناقضة . ولكن ما ينبغي أن يكون له حساب في تقديرنا جميعاً هو أن جبهة التحرير الجزائرية تضع في اعتبارها أن الجزائر مستقلة في شكل ديمقراطية اشتراكية . وإذا فزع بعض رجال اليسار من القومية الجزائرية ، وقد كان عليهم أن يروا فيها جانباً من تجاربهم وتاريخهم بمعرض التطبيق ، فليس

معنى ذلك إطلاقاً إننا قد صرنا عالميين • والواقع أن السبب الحقيقي على العكس من ذلك هو قوميتنا نحن الفرنسيين •

وفي ٢٣ فبراير سنة ١٩٦٠ قبض على كل الشبكة المتعاونة مع جبهة التحرير الوطنية الجزائرية بعد أن اكتشف البوليس أفرادها •

ولكن لم تلبث أن سرت أنباء الفضيحة • وأعلنت مجلة «المصور الحديثة» اتفاقها مع جانسون • وشرع كل من سارتر وبيجو وجانسون في تقديم التحليل السياسي بما يبرر موقف المجلة •

وبدأ الشك يحيم بوضوح على دور الحزب الشيوعي الفرنسي لأنه أبدى عدم إهتمامه بمشاكل المستعمرات ولم يبد أي حماس لإزاء الأفراد الموالين لحركة جبهة التحرير الجزائرية المودعين في السجون • وأشار سارتر في كتاباته إلى القصور الذاتي لدى الحزب الشيوعي ولفت النظر إلى موقفه السلي • وحدد بوضوح وجلاء أن مصير كل شيء إلى الضياع ما لم يفهم الفرنسيون أنهم في حرب فعلية وأنهم طرف فعلى في النزاع القائم •

وتحدث جانسون عن عدالة مطالب جبهة التحرير الوطنية في الجزائر كبديل عن التعرض للظلم الذي تنطوى عليه الحرب الفرنسية ضد أبناء الجزائر. ولم ير جانسون أي طريق لإبداء السخط نحو الإستعمار والفاشية سوى طريق الاتحاد والتضامن مع أعداء الاستعمار والفاشية آنذاك وهم الجزائريون •

وعمد أنصار الموقف الجزائري إلى تأييد كل مبادئ الحيايد الإيجابي من أجل مناصرة المتهمين في القضية •

وبدأت المسألة تأخذ شكلاً شعبياً وتؤثر على مظاهر الحياة العامة نفسها • وتحرك الرأي العام في الصحافة من كل لون وفي المؤلفات وفي الكتب التي

ظهرت بهذه المناسبة كما تحرك في صورة جماعات سرية ودعايات مستورة بين أرجاء الحى اللاتينى . ووصلت للصحف والمجلات مئات الخطابات تأييداً لأعضاء الشبكة المقبوض عليهم في ذمة التحقيق العسكرى .

وظهر في أول شهر سبتمبر سنة ١٩٦٠ منشور باعلان الحق في رفض حرب الجزائر وعدم الخضوع لها . وسمى هذا المنشور باسم « ما نيفستو ١٢١ » وهو عدد الأشخاص الذين وقعوه . وكان من بين الموقعين على هذا المنشور سارتر وسيمون دى بوفوار ومعظم العاملين في مجلة العصور الحديثة .

وفي يوم ٥ سبتمبر من تلك السنة عقدت أول جلسة من جلسات قضية محاكمة شبكة جانسون التهمة بالتعاون مع الأعداء . ومنذ ذلك اليوم اقترنت هذه القضية إقترانا قوياً بروح الشعب وروح الرأى العام وارتبطت إرتباطاً حيوياً بتفكير القادة والزعماء في فرنسا بأكملها . وفي يوم ٨ سبتمبر خرجت صحف المساء الكبرى بعنوان أوقع الذعر في نفوس الفرنسيين . وكان هذا العنوان يحمل إشارة إلى أن سارتر والمثلة سيمون سينيوريه ومائة شخصية أخرى مهددون بالحكم عليهم بالسجن لمدة خمس سنوات . واشتدت الأزمة بالتالى على أثر شيوع الفضيحة على المستوى العمالى والشعبى . واضطرت صحيفة « لومانيتية » أن تشارك في المسألة وأصدرت حكمها بضرورة الافراج عن كل المذنبين لأنهم لم يكونوا يريدون سوى إقرار السلام بأى ثمن .

وظهر منشور جديد وقع عليه الطلاب والمعلمون والنصابيون ومن بينهم ميرلوبونتي وكوايت أودرى من أجل تأييد المانيفستو ١٢١ وتضامناً مع الموقعين عليه مؤيدين حق عدم الخضوع بالنسبة للحرب الدائرة في الجزائر . وبلغ من إهتمام الناس بهذه القضية أن اجتمع حوالى خمسة عشر ألفاً داخل قاعة الموتوايتيه وخارجها بالحى اللاتينى من أجل معارضة استمرار الحرب .

وسافر سارتر وسيمون دي بوفوار إلى البرازيل لتمثيل الأشخاص المعارضين في فرنسا للحرب الجزائرية . وتحدثوا هناك عن حركة مقاومة الاستعمار . وكان ميرلوبونتي قد سبقهم إلى هناك وبقي مدة للدعاية للعداء للاستعمار كما يتمثل لدى الشبيبة الفرنسية ورجال الفكر الفرنسيين . وبهذا كانت رحلة سارتر إلى هناك تأييدا للرحلة التي سبق أن قام بها ميرلوبونتي لنفس الغرض . ولكن سارتر واصل رحلاته من أجل إلقاء المحاضرات تأييدا لموقف الفرنسيين الأحرار في إيطاليا وغيرها من البلاد . ولكن المهم أن نشير إلى أنه ألقى كلمته في إيطاليا على نفس المنبر الذي وقف عليه ممثلو جبهة التحرير الوطنية الجزائرية وكان بهذا إعلانا عن اتحاد قوى التحرر في فرنسا ضد الاستعمار ومؤازرة المقاومة الجزائرية .

وأستست سيمون دي بوفوار لجنة باسم جميلة بوباشا دفاعا عن الفتاة الجزائرية التي وقع عليها التعذيب وتعرضت لأقسى الماملة من قبل السلطات الفرنسية في الجزائر . وظلت سيمون دي بوفوار في جهادها من أجل فضيحة الاستعمار وأساليبه وشرحت بوضوح كل ما جرى للفتاة من ألوان التعذيب وتحدثت عن وسائل السلطات العسكرية الخفية في الضغط والارهاب باذخال الزجاجات في جسم الفتاة واخضاعها لأساليب شاذة في أوضاعها عارية أمام الجنود . ولم تنجّل سيمون دي بوفوار من ذكر حقائق تفصيلية دقيقة بهذا الصدد . وتحدث جان بول سارتر في الصحف عن ما يسميه بالتضامن بين شعبي الجزائر وفرنسا .

وانتهزت أسرة تحرير مجلة العصور الحديثة هذه الفرصة من أجل معاودة الكلام في قضية الاشتراكية ، وأشارت إلى أن هذا الصراع الجزائري المتمثل في مقاومتها للاستعمار صورة من صور التحول الإشتراكي وأن المستقبل للاشتراكية في هذه الحركة الفتية في الجزائر . وكتب بعضهم يشير إلى قيمة البصيان والاضراب عن الطعام بين المسجونين الجزائريين .

واستمرت الاجتماعات والمظاهرات الصامتة وغير الصامتة مرة بعد أخرى إلى أن قتل البوليس تسعة من المتظاهرين . فاشتدت المظاهرات أكثر فأكثر طيلة سنة ١٩٦١ وسنة ١٩٦٢ . ولم يقف نشاط الوجوديين الفرنسيين عند هذا الحد وإنما حرصوا على الاستمرار في تعميق الاحساس بالمشكلة لدى الجماهير من طريق الدعاية والتعريف للمستمر بالقضية مع الاشادة بدور المثقفين في حركتهم إزاءها . . . وهذا كله كان يعضى بطريقة تشعر بتبني الاشتراكية للقضية . وبمحاولتها امتصاص كل الفرص التي تقدمها من أجل اعلان الحرب المستعرة ضد الاستعمار .

وأخيراً صدر في مارس سنة ١٩٦٢ أمر بإيقاف اطلاق النار في الجزائر وبدأ بذلك التعتقل والنظر في القضية من وجهة نظراً أكثر تحمراً وأكثر اعتدالاً . بشأن الحرب التي كانت رحاها تدور هناك من قبل . وأعلن سارتر أن هذه هي بداية البداية وأن الأوان قد جاء لرد الاعتبار إلى الفرنسيين أنفسهم في كرامتهم ومبادئهم واحساسهم بحرية الآخرين وتقديرهم لمبادئ العدالة .

واعتماد سارتر وسيمون دي بوفوار السفر كثيراً إلى إيطاليا . وكان التفاهم قوياً بين الحزب الفرنسي والحزب الشيوعي الإيطالي وجان بول سارتر واستمر اللقاء هناك فيما بين رجال الحزب الشيوعي ومع تولياتي بالذات وبين سارتر ورفاقه . ونشر سارتر هناك العديد من المقالات ، واستطاع بواسطة رجال الحزب الايطالي أن يحظى باعادة اتصاله برجال الحزب الشيوعي السوفييتي ، فسافر بفضل معاونتهم له في رحلة صيفية سنة ١٩٦٢ إلى الاتحاد السوفييتي ، وأمضى هناك خمسة وعشرين يوماً . وكانت هذه ثاني رحلة قام بها إلى الاتحاد السوفييتي ، لأن رحلته الأولى كانت في سنة ١٩٥٤ .

وتحدث سارتر هناك عن موضوعات هامة من أجل إزالة معاني الخصاص بينه

وبين السوفييت . وحضر في موسكو المؤتمر العالمي لعدم التسلح والسلام . وحاول أن يسهم في إيقاف الحرب الباردة وفي دعم التعايش السلمي العالمي وتأكيد دور السلام العالمي في القضاء على المجازر البشرية . وأشار سارتر إلى الصراع الثقافي العالمي وحدد الدور الذي يقوم به كل طرف وتنبأ بأن النصر في النهاية للماركسية في مواقفها الثقافية وفي دعمها للاستقلال والسلام وفي حربها ضد الاستعمار . وحرص سارتر على الاستفادة من حضوره أثناء ذلك المؤتمر حتى تتسنى له للمشاركة في إزالة أسباب سوء التفاهم والخصاص بين الشرق والغرب . ولم يخفف سارتر من غلواء هجومه على استخدام الثقافة استخداماً عسكرياً وطالب برفع القيود الحربية عن الثقافة حتى تستعيد طابعها الإنساني الخالص .

وكان لخطاب سارتر أثر كبير في الأوساط الفكرية الشرقية لأنها لم تلبث أن شاركت في حوار طويل حول موضوعات الأدب كما بدأت على أثرها مساجلة شائعة بين الكتاب الفرنسيين والسوفييت . ودخلت المجموعات الاشتراكية من المثقفين في نقاش حول القضايا التي أثارها سارتر . ودار النقاش من جديد حول مسائل الواقعية والاشتراكية والثقافة الإنسانية والنزعة الطبيعية والعداء للاستعمار . وعقدت ندوة أدبية مثمرة في أغسطس سنة ١٩٦٣ بمدينة ليننجراد حول موضوع الرواية . وحضر الندوة سارتر وسيمون دي بوفوار وألان روب جرييه . وكان موقف سارتر واضحاً في عدائه للأدب البورجوازي كما شارك في وضع أسس الأدب الاشتراكي وفي تحديد معالمه . وكان الروائي سولجينيتز هو النموذج الفريد المثل لهذه النظرية في روايته منزل ماتريونا .

واستطاع سارتر أن يؤثر تأثيراً مباشراً في الاذن بترجمة كافكا إلى  
(م ٩ - سارتر)



اللغة الروسية كما استقبل نيكيتا خروشوف سارتر وسيمون دي بوفوار :  
وانتهت الزيارة للاتحاد السوفييتي باعادة تأكيد روابط الصداقة بين روسيا  
وسارتر وزملائه . وصارت الصداقة فيما بين الطرفين قوية على مدى الزمن .  
وصرح سارتر بأن روسيا هي الدولة الوحيدة التي يعنى فيها التقدم شيئا .

ورحل سارتر وسيمون دي بوفوار إلى تشيكوسلوفاكيا في ديسمبر سنة  
١٩٦٣ . وتحدث سارتر في الاذاعة وألقى المحاضرات على طلبة الجامعات .  
وقيل ان بعض الطلاب علقوا على كلام سارتر بأنه الوحيد الذي أقنعهم بشيء  
معم في الماركسية .

وعاد سارتر وسيمون دي بوفوار مرة أخرى إلى الاتحاد السوفييتي في يونيو  
سنة ١٩٦٤ .

ووقف سارتر ' موقفا مؤيدا على طول الخط لثورة كوبا . وقد بدأ تأييده  
لها منذ رحلته مع سيمون دي بوفوار إلى كوبا سنة ١٩٦٠ بدعوة من صحيفة  
الثورة هناك . وأعلن سارتر تأييده الكامل لثورة كوبا وللنظام القائم فيها في  
حديثه الصحفي بنيو يورك عقب عودته من كوبا . وصرحت سيمون دي بوفوار  
بأن ثورة كوبا لا تمثل نجاحا رائعا وحسب وإنما تعد مثالا ونموذجا باهرا .

واستمر سارتر في تعاضده لثورة الكوبية إلى ما بعد محاولة الأمريكان  
غزوها في أبريل سنة ١٩٦١ . واهتم بها اهتمامه بكل إقليم اشتراكي مخلص  
لمبادئه . ودلت عنايته المستمرة بكوبا على أنه يعطى أهمية كبيرة لمشاكل العالم  
الثالث وقضايا الاستعمار وشئون الثورة والتحرر في كل بقاع الأرض .

وكان هذا كله تطبيقا لمفاهيم سياسية واضحة للعالم تبناها الوجوديون .

بل كان هذا كله استجابة لإحساس سارتر الدفين بأنه لا يحمل في يده قلما وإنما يحمل رمحا .

واستجاب الوجوديون لمعنى التغير وقلسفته إيماناً بأن الناس أنفسهم هم الذين يخلقون تاريخهم على أساس الظروف السابقة . ووقفت فلسفة سارتر وفلسفة الوجوديين من ورائه في إطار المادية التاريخية . وكان ظهور كتاب نقد العقل الديالكتيكي سنة ١٩٦٠ كدراسة يهدف إلى إثبات أن نفي النفي يمكن أن يصبح إيجاباً مثبتاً وأن صراعات الجماعات والأفراد هي محرك التاريخ. وبذل هذا الكتاب جهداً واضحاً من أجل وضع الأسس الجدلية لعلم الإنسان الهنوي وقرار العقل الجدلي . ولكن الفرض النهائي من تأليف ذلك الكتاب هو العمل على وصل الفكر الوجودي بالماركسية والتكامل والتداخل معها في نظرية العقل الجدلي مع استبعاد كل آلية تحليلية خاضعة للأسلوب الروتيني التقليدي حتى لا يظل الفكر الماركسي مكبلاً بالأغلال والقيود . ولم يشأ سارتر أن يحمل من نقد العقل الجدلي وسيلة لمراجعة الماركسية وإعادة وضعها من جديد بقدر ما أراد أن يشارك في إقامة الماركسية على أساس أن ماركس وانجلز قد قدما لكل المثقفين في عصرهما وعصرنا اللهم التي لا تحصى ولا تعد .

ولكن الواقع أن المهمة التي اضطلم بأعبائها سارتر على نحو ما حددها في خطابه إلى روجيه جارودي الذي كتبه تحت عنوان «الماركسية وفلسفة الوجود» بقصد اظهار حقيقة العلاقة بين كل منهما، لم تلبث أن فرضت عليه العودة من جديد لاستمداد عناصرها من الميناييع الميجلية . وأراد سارتر أن يعود إلى هيجل كما بدأ منه ماركس نفسه بقصد الالتقاء والتقابل عند الأصول الأولى والعمل بمقتضاها كمصعب أساسي يحقق الذهنية في كل مجالات البراكسيس .

وامتاز سارتر بالحفاظة على مذهبيته ونسقيته تماماً على نحو ما فعل هيجل .  
بل عمق سارتر شموليات الشمول وتفرد الكلى المباشر بصورة لم يمهدها  
تاريخ الفلسفة .

ولاشك في أن ماركس قد حرص أيضاً على الاحتفاظ بالا كتمال النسق  
في نظريته، عن الجدل والمادية الجدلية والمادية العلمية . غير أن سارتر اندفع في  
معارضة ماركس من حيث طبيعة الجدل من ناحية ومن حيث النسق للتكامل  
في المذهب من ناحية أخرى . فمن الناحية الأولى أصّر سارتر على إبقاء الجدل  
على نحو ما تركه هيجل مشدود الوثاق برباط ذهني ومقيداً بقيد الوجود الذاتي .  
وكان ميرولوبوتني يقول أن الجدل هو الذاتية . ومن الناحية الثانية تمسك سارتر  
بحكم جدليته الذهنية على خلاف جدلية ماركس المادية - بأن يحىء نسقه شاملاً محكماً  
دون أن يكون مغلقاً على نفسه . إذ وضع سارتر في اعتباره أن الأفكار مرهونة  
باعتقادها الزمنية وحرص بالتالي على أن يترك نسقه الفكري مفتوحاً للجوانب  
قابلاً للزيادة والإضافة والتغيير والتبديل والتطور والنماء . ومن هذا أصبحت  
نسقية سارتر شيئاً فريداً في هذا العصر .

وقد اعترض الماركسيون على وجودية سارتر وأرادوا أن يبقى في إطار  
وجودية بدون أن يأخذ على عاتقه الاشتغال بالمهام والأعباء التي لا تحصى ولا تعد  
والتي أوصى بها ماركس والمجلز . وظن الماركسيون أن هذه المسائل قاصرة عليهم  
ورفضوا أن يتطرق الوجوديون إلى موضوعات فلسفتهم عن المادية التاريخية أو  
أن يحتضنوها لصالحهم .

وانتقد جارودي سارتر في موقفه ذلك بأنه بعيد إقامة الجدل فوق رأسه .  
ولكن الأهمية الكبرى لفكر سارتر في هذا العدد هي أنه طرح عدداً  
من اللشاكل الاشتراكية من جديد واستحدث عدداً آخر لم يكن يتناولها أحد

—١٣٣—

وأعاد التفكير في أوضاع جديدة خلقتها ظروف الصناعة والعمل في القرن العشرين بما لا يمثل له فيما مضى من الأيام .

ويشكل سارتر اليوم حدثا لا مثيل له في تاريخ الاشتراكية . فهو قفزة إلى الأمام وهو السبب في استحداث مشكلات الاشتراكية حسب وضعها في القرن العشرين . ولا يمكن أن توجد اشتراكية في هذا القرن لا تحسب حساب ما قدمه سارتر في هذا المضمار .

## فلسفة هيغل وأثرها في انجلترا وأمريكا وفرنسا

لا يجد المرء بدا من العروج على فلسفة هيغل من أجل استشفاف العناصر الثورية فيها ومن أجل الوقوف على دورها الحالى فى الفكر المعاصر وبخاصة عند فيلسوفنا سارتر .

وفلسفة هيغل من الفلسفات المزيّزة على كل مشتغل بالفلسفة لأنه يواجهها فى كل صغيرة وكبيرة من مسائل الفلسفة فى تاريخها الحديث والمعاصر ويحس فيما بينه وبين نفسه بأنها المحور الذى تدور حوله كلمات الفلاسفة وعباراتهم بشكل أو بآخر . وهى فضلا عن ذلك قوام أى فلسفة هيغلية كانت أو غير هيغلية لما تنطوى عليه من عوامل حيوية ولما يوجد فيها من ثورات باطنة وما يتخللها من أصداء العمر الطويل الذى عاشته الفلسفة وانتهت إليه فى كل أفرع العلم والمعرفة أثناء القرن التاسع عشر وفى أوائله بالذات .

ولا يجد المرء بدا من أن ينظر إلى هذه الفلسفة كأنها العقبة الأولى للفكر الفلسفى الأصيل سواء قابلها بالرفض أو بالقبول . فالهيجلية هى القوام الحقيقى لكل فكر لأنها اعتراض على كل توكيدية ورفض لكل مهادنة نظرية ومطابقة حتمية بين المقول والمظنور واستبعاد لكل أحكام مسبقة ودعوة لا مثيل لها إلى الموضوعية . ولذلك جعل هيغل من فلسفته نفسها دروساً فى الفلسفة يتعاملها الطالب فيتعلم الفلسفة .

وليس هناك أزم من أن يتناول الباحث هذه الفلسفة بطريقة شمولية بحيث يمسك فى كلماته كل خطوطها وكافة أبعادها . ومهما انحصر بحث الكاتب فى احدى النقاط الجانبية فى هذه الفلسفة فإن عليه أن يمسك فى كلماته حقائقها كلها وأصولها كلها وأن يتم فى سطره عن فهم كامل لها حتى يكون لكلامه قيمة ووزن .

من الضروري إذن ألا تتعرض لجانب من جوانب الفلسفة الميجلية بدون استحضار بقية جوانبها في ذهن الكاتب وعلى قلمه ومن خلال كلماته وعباراته. هذه الضرورة تليها طبيعة الفلسفة الميجلية وظروفها . فمن الصعب التعرض لإحدى نقاطها بغير إلمام كامل بجملة نقاطها وأفرعها . ولعله من المستحيل أن يتمكن الكاتب من تقريب إحدى أفكارها بغير عروج على غير هامن الأفكار . وهذا هو المصدر الرئيسى للصعوبات التى تنشأ عند تناولها أو عند عرضها عرضاً جزئياً في بحث أو في مقال . فلا يمكن تقديم أحد جوانبها إلا في إطار المنظور الميجلى الكامل . ذلك أنها واحدة من الفلسفات إن لم تسكن الفلسفة الوحيدة التى لا تقبل التجزئة والانقسام . أعنى أنها فلسفة لا تقبل الانقسام إلى أبعاد . كل ما يمكن بالنسبة إليها هو عرض أى موضوع من موضوعاتها على ضوء بقية الجوانب والموضوعات والنظرات التى تتألف منها .

ونحن لا نملك هنا إلا أن نجعل أبعاد هذه الفلسفة الميجلية قريبة تسكاد تجمرى على أسبقنا عند ذكر المراحل والخطوات التى مرت بها في كل من إنجلترا وأمريكا . فهذه الفلسفة بظروفها وعناصرها وأصولها التكوينية كانت محوراً لمعظم التحولات التى جرت على أرض الفكر في الجزيرة البريطانية وفي القارة الأمريكية . ولا بد من الاحتفاظ بجملة هذه العناصر والأصول التكوينية حاضرة عند متابعة خط هذه الفلسفة هناك من أجل التعريف بالموضوع من أطرافه القريبه والنائية .

من الضروري إذن أن تكون فاسفة هيجل حاضرة برمتها في ذهن الكاتب عند عرضه لجانب من جوانبها . ولا يمكن التعرض لجانب من هذه الجوانب للفلسفية بغير استحضار صورة كاملة لها في كل لحظة كأنها منظور كلى للرؤية البسيطة المعروضة في غضون مقال أو في ثنايا بحث خاص في إحدى نقاطها .

### هيجل بعد وفاته :

بوفاة هيجل بدأت مشكلة هيجل . فقد مات مصاباً بالكويلر سنة ١٨٣١ . وبدأ الشغل والولم بالفلسفة الهيجلية يزداد زيادة ضخمة في ربوع ألمانيا .

وبدأ في نفس الوقت اكتشاف هيجل كما بدأت محاولات إدراك كنه فلسفته وجوهر تفكيره . وكأية فلسفة جديدة اصطفت فلسفته بالغموض واتسمت بطابع الابهام . ولكن هذا الطابع نفسه هو الذي دفع بالكثيرين إلى الشغل بأركان هذه الفلسفة والاستمتاع بشق جوابها وإلى ظهور رؤيات مختلفة لنظرياتها .

والواقع أن فلسفة هيجل تنزع أساساً نحو معارضة الكوجيتو الديكارتي الذي يقيم الذاتية من داخل الذاتية والذي يقرر ديكارت عن طريقه عبارته للشهيرة : أنا أفكر أنا إذن موجود . ويمارض هيجل أيضاً الذات التي تمثل الحقيقة الوحيدة والقوة الجامعة الخلاقة عند فيشته بوصفها عامل العقل والارادة معاً عنده . وتناهض فلسفة هيجل كذلك أخلاق الذات للمعزولة الباطنة عند كانط .

لم يكن هيجل إذن راضياً عن كل هذه المواقف الأصلية التي نمت حولها فلسفات معاصريه وسابقيه . ولكنه التفت إلى الحياة التاريخية ونظر إلى جوهرها على أنه موضوعية التاريخ . واتخذ من هذه النقطة مبدأ للانطلاق في كل فلسفته على أساس أن الوعي الإنساني لا يمكن أن يدرك ولا يمكن أن يقرر كحقيقة بمنزل عن الخبرة والتجربة والتاريخ . وإذا حجب الوعي الإنساني نفسه عن التاريخ حرم نفسه من الحركة التي توفر له كل أبعاده . وبدون اقتران الوعي بالتاريخ تتردى الفلسفات في هاوية المثالية الذاتية السحيقة على نحو ما جرى في تاريخ الفلسفة وفي فترة ما قبل هيجل مباشرة على وجه الخصوص . ولا يتخذ الوعي

الثالى من اغترابه سوى اكتماله فى التاريخ الذى يحكمه الفكر Geist والذى تبرز عن طريقه الفكرة فى هذا العالم . ويقول بولوين فى هذا المعنى : ان العقل مأخوذاً بوصفه فكراً Thought يحيل نفسه إلى موضوع أى أنه بموضع ذاته فى العالم ويظهر نفسه كذات أى بوصفه ذاتية فى العقل الفردى . وكل من العقل الموضوعى والعقل الذاتى والعقل المطلق عبارة عن صور وأشكال لمبدأ واحد يتخذها لنفسه فى مجرى تطوره . . . وسبب ذلك هو أن تفسير التاريخ الإنسانى كتفسير التاريخ الطبيعى تماماً بحكم كونهما عمليتين جدليتين للفكر تحلان محل قوانين الطبيعة والعقل . ( هذا كلام جيمس مارك بولوين ص ٤٠ من كتاب تاريخ علم النفس الجزء الثانى فى طبعه جزءان بمجلد واحد سنة ١٩١٣ بلندن عند الناشر واتس ) .

ومعنى ذلك أن « نحن نفكر » نحل محل « أنا أفكر » . ومن هنا ففكر فى غضون حركة التقدم من الحدس نحو التصور فى تجربتنا الانسانية عن طريق بسط كل من التاريخ والفلسفة وإبراز مكوניהما .

ويلاحظ أن الإنسان يلم بتجربته فى مؤلفات الشباب عندهيجل من خلال للدينية القديمة وهى التعبير الحقيقى عن الفكرة فى الدولة وبالمسام بالفكرة وبالدولة فى آن معاً تغلت الأواعى ( جميع وعى ) الفردية من عزلتها ومن فرديتها لأن المواطن يمثل « الأنا » التى هى « نحن » أو هو هذه النفس التى هى أنفسنا جميعاً ، والمدينة أيضاً فى هذا هى « نحن » التى تمثل « الأنا » .

وتبقى التناقضات على هذا النحو فيما بين المواطنين والمدينة أو فيما بين « الأنا » و « نحن » أو بين الأواعى المفردة فيما بينها وبين بعضها الآخر بل وكذلك فيما بين ما هو عقلى وما هو حقيقى حتى يمكن تجاوزها كلها فى الشعب . وتقوم روح الشعب مقام حضور الفكرة ومثلها فى الفعل والعمل خلال التاريخ الذى يكتمل ويتحقق فى روح الشعب بالدولة .



ويوحى كشف القباب عن التاريخ وبسطه في صورة صراع بين الشعوب وبين أرواح الشعوب بفكرة العمل في داخل حدود هذا العالم وفي صميم روح العالم .

ولم يكف هيجل في لحظة من لحظات حياته عن تقديس العمل الإنساني . ومن الجائز أن يقال انه كان في أخريات حياته أكثر مثاليه مما كان في أوائل القرن ( هيجل مولود سنة ١٧٧٠ ) التاسع عشر وفي حوالى سنة ١٨٠٧ على وجه الخصوص . وينظر عادة إلى كتاب ظاهريات الفكر بوصفه تاريخاً لكل مظاهر النشاط الفكرى الكامنة في السلوك والمناقب والأبنية الاقتصادية والأنظمة الشاملة والقانونية تماماً على نحو ما تكمن في الأفكار والمبادئ والفلسفات . وبالتالي يصبح التاريخ الشامل هنا حركة باطنة في الجوهر الاجتماعى ذاته . ومن هنا تظل ظاهريات الفكر فلسفة جهاد متصل مستمر من أجل تحقيق العمل الانسانى ومحاربة كل العيوب القائمة في أجهزة الإدارة والحكم . وصار هيجل بذلك رمزا لكل ثورة تنزع نحو تخليص ادارة الحكم وأنظمة الإدارة من براثن الاستبداد والانتهازية والفساد .

وبطبيعة الحال كان هذا الجانب من جوانب الفلسفة الهيجلية أقرب شئ إلى نفوس الشباب الألماني النائر في جامعات ألمانيا في الاربعينات والخمسينات من القرن التاسع عشر . وصارت هذه الفلسفة في نظر كل أبناء الجيل التالى لجيله فلسفة تحرر وإنسانية في آن معاً .

وبدأت ترسم في العالم أجمع خريطة لانتشار الفلسفة الهيجلية وتوسعها وزاد الإقبال عليها بأشكال وصنوف عديدة تحير كل من يتأملها لشدة التناقض بين كل نظرة وكل فكرة تتعلق بها : واتخذت المواقف الهيجلية في كل بلد شيئاً من مزاج الأفراد أنفسهم وشيئاً من طبيعة البيئة والأقليم وشيئاً من أسلوب

الحياة وأوضاع الإقتصاد وظروف السياسة والعقيدة الدينية .

### هيجل في إنجلترا :

وأدى اقتران الميجلية باصلاح أداة الحكم ومحاربة الفساد إلى اقترانها الدائم بمعنى الثورة سواء بمعناها الدينى الروحى أو بمعناها التاريخى الموضوعى أو بمعناها المثالى الفكرى . فاستحالت فى يد رجال الدين إلى دعوة عقلانية من أجل غربة الأفكار الدينية الزائفة وتحولت عند الألمان إلى ثورة شعبية تحقق ما رآه الطبقات الدنيا من أبناء الشعب فى محاسبة القائمين على أمورهم واستغلالها الانجليز لتخليص الفكر البريطانى التقليدى من الجمود وضيق الأفق وعمد الأمريكان إلى الاستفادة منها فى تبرير الحصول على فوائد عملية من كل شىء وفى تحقيق أغراض الفلسفات الديناميكية والأدواتية والدرائعية .

وجاء فى كتاب تاريخ الفلسفة الغربية بقلم برتراند رسل أن الفلسفة التجريبية البريطانية ظلت سائدة بإنجلترا حتى أواخر القرن كما ظلت الوضعية ذات المكانة الأولى بفرنسا إلى وقت أسبق قليلا . ثم غزا كانط وهيجل جامعات فرنسا وإنجلترا شيئا فشيئا بقدر ما عني بهما الأساتذة المتخصصون . والفلاسفة الخالص . ولم يلبث الجمهور العام المثقف أن تأثر قليلا أو أقل من القليل بهذه الحركة التى لم يشابعها حتى ذلك الوقت سوى نفر من العاملين فى حقل الفكر والآداب . ولكن انحصرت المشكلة كما قال رسل فى ذلك الموضع فى أن الكثيرين ممن تبنوا التيارات الفلسفية الكبيرة عندئذ لم يكونوا من فلاسفة الصفوف الأولى .

وبدأت الفلسفة الميجلية تتسرب إلى بريطانيا على يد كولريدج (١٧٧٢-١٨٣٤) وإن كانت قد امتزجت عنده امتزاجا غريبا بفلسفة كانط ثم شاعت

عقب ظهور مؤلفات بنيامين جوويت (١٨١٧ — ١٨٩٣) عندما تمكن هذا الفيلسوف من أن ينشر الهيجلية داخل أروقة كلية باليول في أكسفورد . وعمد فيريار (١٨٠٨ — ١٨٦٤) وجروت (١٨١٣ — ١٨٦٦) واستيرلينج (١٨٢٠ — ١٩٠٩) إلى نشر هذه الفلسفة وإذاعتها بشتى الطرق إلى أن تخصص جرين (١٨٣٦ — ١٨٨٢) في تأييد الفلسفة الهيجلية بوصفها نزعة مثالية طاغية . واستطاع جرين أن ينشر سلسلة من الأبحاث والدراسات فيما بين (١٨٥٦ — ١٨٦٦) متأثراً بهيجل تأثراً كبيراً واضحاً فضلاً عن غرامه الدائم بالفلسفات الدينية واتمائه إلى هذه الفلسفات . ومن بين هؤلاء المشتغلين بالهيجلية أيضاً الأخوان جون كيرد (١٨٢٠ — ١٨٩٨) وأدوارد كيرد (١٨٣٥ — ١٩٠٨) وتألفت في أكسفورد جمعيات لمناصرة الفكر الهيجلي كنزعة مثالية دينية . وسيطر على أعضائها في الغالب شعور بالولاء للمسيحية وأحاساس بضرورة تعظيم العقيدة الدينية بالفلسفة الهيجلية من أجل دعمها ومساندتها واستمرار الإيمان بها . وكان من زعماء هذه الجمعيات كيرد وجروت وجرين .

وعزف أحد الأطباء البريطانيين عزوفاً تاماً عن مهنته كطبيب واعتزلها تحت تأثير فلسفة هيجل التي تخصص فيها وألف عنها كتاباً انقطع له مدة ثمانية سنوات وأسماء « سر هيجل » . وسجل هاتشينسون استيرلينج في هذا الكتاب الذي صدر سنة ١٨٦٥ مرحلة جديدة في تاريخ إنتشار الفكر المثالي الهيجلي في إنجلترا وفي أمريكا على السواء لأنه كان مقروءاً من الجميع . ومن أهم الشخصيات التي قرأت هذا الكتاب وأثنت عليه كارلايل وجوويت وجرين وإيمرسون .

وخص ما كتبت جارت (١٨٦٦ — ١٩٢٥) هيجل بثلاثة كتب في نهاية الأمر تعد من أهم ما عرف من الدراسات الهيجلية وصارت بمثابة البحوث الرئيسية في هذا الموضوع .

والواقع أن معظم المشتغلين بالفلسفة حتى ذلك الوقت وإلى السنوات الأخيرة من القرن الماضي كانوا من رجال الدين . وكان منهم أيضاً كثيرون ممن قاموا بتدريس الفلسفة . وقيل إن برادلى كلن من أوائل المشتغلين بالفلسفة من غير رجال الدين . وينسحب هذا الحكم أيضاً على بوزانكيه . واستطاعت كتب برادلى بالذات أن تكون شاغل المثقفين الأكبر في كل من إنجلترا وأمريكا في العشرين سنة الأخيرة من القرن الماضي وفي أوائل هذا القرن .

ومن المعاصرين ميور الذى وضع في حياته برمتها ثلاثة كتب وحسب عن هيجل وهو ينتمى إلى كلية ميرتون أيضاً في أكسفورد وهى الكلية التى قضى برادلى حياته كلها في رحابها . وأخرج ميور كتابين أساسيين عن هيجل أحدهما مقدمة عامة لدراسته والثانى دراسة حول منطقة بأسلوب دقيق منظم إلى أن عهد إلى إصدار كتاب أخير ثالث عن فلسفة هيجل في سنة ١٩٦٦ . وهذه الكتابات من أدق وأرفع النماذج لدراسة هيجل .

ولا ينبغي أن نقولنا أسماء كثيرين من الانجليز الذى مهدوا لدراسة هيجل منذ البداية من أمثال والاس الذى ترجم منطقته وألف كتاباً آخر عنه ومن أمثال واتون وأدامسون وسيت وهاريس محرر الصحيفة الأمريكية التأملية .

ولكى ندرك مدى أهمية تأثير هيجل على الفكر البريطانى ينبغي أن نعرف مقدار ما أدها برادلى من الثورة والتمرد على الأسلوب الفلسفى التقليدى في النظر والتأمل في بريطانيا لأن هذه الثورة لم تنبم إلا من خلال قراءات هيجل نفسه ومن خلال متابعة آرائه وأفكاره . وأسست الهيجلية عند كل من برادلى وبوزانكيه ثورة نقدية عارمة ضد كل مظاهر ضيق الأفق والانحصار في تفكير الانجليز كما أنه مهد لادخال كل الافكار الكبيرة وكل النظرات الشمولية في أرض الجزيرة البريطانىة . وكانت ثورة برادلى بالذات ثورة ضد التجريبيه المقفلة وضد الفسافية المنطقية وضد الوضعية الحديثة .

ولا ينبغي أن يقال لهذا ان هيجل فهم فهما كاملا في بريطانيا أو أخذ مأخذا  
كليا متكاملا لأن الواقع أن برادلى نفسه سلم بالكثير من آرائه في التناقض وفي  
التناير ولكنه لم يستطع قبول الجدل . ومن هنا ظلت الهيجلية على يد الانجليز  
هيجلية كسيحة غير قادرة على الوفاء بالتزاماتها وغير قادرة على البناء في خطتها.

ولكن هذا لا يعنى من دراسة الفلسفة البريطانية في أواخر القرن الماضى  
وأوائل هذا القرن على ضوء الهيجلية . ولا ينبغي بحال من الأحوال الاقبال على  
دراسة برادلى بالذات بغير اعتبار واضح أكيد للهيجلية وبغير احتساب لهذه  
الفلسفة كمحور رئيسى لجوهرها الخالص .

وقد استطعت أن أناكد بنفسى من تجربة دراسة برادلى بعيداً عن المنظور  
الهيجلى فى كتاب أعارنى إياه الأستاذ الدكتور يحيى هويدى عن برادلى بقلم  
باحث هندي يدعى ساكسينا . واستطعت أن ألاحظ على هذا الكتاب الصادر  
سنة ١٩٦٦ أنه على الرغم من كل ما جاء به من معلومات ثمينة كان ينقصه  
الروح والروح فى فلسفة برادلى هى هيجل . ولم يشأ هذا الباحث أن يضع فى  
اعتباره على الاطلاق أية نظرة من نظرات هيجل فى غضون دراسته للفيلسوف  
البريطانى الكبير برادلى .

### هيجل فى أمريكا :

وصار برادلى من أكبر الفلاسفة للقرويين فى أواخر القرن الماضى فى أمريكا  
نفسها . وصار هيجل بالتالى معروفا هنالك عن طريقه وعن طريق هاريس محرر  
الصحيفة الفلسفية الأمريكية . وبالإضافة إلى هذا صار هيجل معروفا فى  
أمريكا معرفة واسعة فى أوائل هذا القرن بفضل الكتاب المشهور الرائع الذى  
وضعه استيس عنه ونشره فى حوالى سنة ١٩٢٤ فى لندن ثم فى أمريكا .

وقيل عن الفلسفة الأمريكية أنها كانت تعتمد على هيجل وعلى المثالية الألمانية بعامة ابتداء من إمبرسون (١٨٠٣ - ١٨٨٢) إلى جوزيا رويس (١٨٥٥ - ١٩١٦). ولكن قيل أيضاً في نفس الوقت أنها كانت على وجه الخصوص رد فعل عنيف ضد المثالية الألمانية وضد فلسفة العقل الألمانية.

والواقع أنها كانت هذا وذلك في آن معا. ولكن لا يفوتنا على الإطلاق أن نكتشف كالعادة تلك الروابط الوثيقة التي تدفع بالفكر الفلسفي إلى الاقتران بالهيجلية والاستناد إليها في كل مكان انتقلت إليه الهيجلية. ولذلك لا نلبث أن نجد أن هيجل لعب دوراً هاماً على الصعيد السياسي في أمريكا. فقد وضعت الروح الموضوعية عند هيجل في خدمة الاتحاد الجديد بين ولايات الشمال والجنوب. واستعان الأحرار بفلسفة هيجل من أجل تأكيد الشاعر في تلك السنوات إزاء الدولة حتى أمكن كلا الطرفين إعادة تأسيس الوحدة في تودة واتزان.

ويتأيد هذا مما جاء بالعدد الأول من صحيفة التأمل الفلسفي التي دأبت على تعريف الأمريكيان بالمثالية الألمانية وعلى ترجمة نصوص ومختارات من أعمال هيجل وتقديمها في أعدادها. فقد نشرت هذه الصحيفة في عددها الأول سنة ١٨٦٧ العديد من آراء هيجل كأساس للمنظور الأسامي الذي ينبني أن يسود الدولة الجديدة.

ولم تتحقق الهيجلية على الصعيد السياسي وحسب وإنما تحققت أيضاً على الصعيد الفلسفي بصورة واضحة على يد راوخ (١٨٠٦ - ١٨٤١) الفيلسوف الألماني الذي تقلد على هيجل نفسه حتى قبل آخر سنة عاشها هنالك وانتقل بعدها إلى أمريكا. فشرع عند وصوله إلى أمريكا في إيجاد تقارب فيما بين الفلسفتين الألمانية والأمريكية. وبدأت بشائر الهيجلية في أمريكا في البزوغ في مدرسة

سانت لويس عاصمة المقاطعة التي هاجر إليها غالبية الألمان عقب سنة ١٩٤٨ وكانت هذه العاصمة بمثابة البوابة الضخمة لكل ما ينتمى إلى عالم الغرب ، وفي هذه المنطقة ترجم هنرى كونراد بروكاير ( ١٨٢٦ - ١٩٠٦ ) كتاب المنطق لهيجل على الرغم من كونه دخيلاً على أبناء هذا الإقليم . ولكنه كان صديقاً لهاريس الذى أسس الصحيفة الفلسفية التي أشرنا إليها منذ قليل . ولم يلبث الاهتمام بهيجل بالذات أن انتشر بين المهتمين بالدراسات التاريخية وبفلسفة التاريخ من أبناء الأمريكان .

وارتفعت درجة الاهتمام بهيجل ارتفاعاً كبيراً إلى ما بعد منتصف القرن الماضى بقليل . وفى ذلك الوقت بدأ الموقف ازاء هيجل ينقسم فعلاً إلى جانبى التأييد من ناحية والمعارضة من ناحية أخرى . وكان ايمرسون أميل إلى فلسفات التعالى ولن كان قد أبدى الكثير من الإعجاب بهيجل . وكذلك أبدى جوزياريوس حماساً كبيراً للفلسفات الألمانية ولجوانب معينة من فلسفة هيجل ولكنه حرص على إظهار قلقه وتحفظه ازاء بعض موضوعاتها وان كانت من أقرب الفلسفات إلى فلسفته . أما بيرس فكان أقرب إلى لينتس منه إلى أى فليسوف آخر وان كان لم يغفل أهمية هيجل بوصفه أكثر الفلاسفة فلسفة وتفلسفاً وبوصفه صاحب الفضل فى إيجاد المنطق للوضوعى . ومع ذلك فإنه كان يرى دائماً أن هيجل ربيب للعاهد الدينية .

واشتدت حملة البرجائية عند وليم جيمس ضد الميجيلية . ولكن هذا لم يمنع جون ديوى من أن يرى فى هيجل أكبر الفلاسفة الواقعيين بالمعنى الحديث المعاصر لهذه الكلمة . ولا يستطيع المرء إلا أن يشهد بمدى تأثير فلسفة الأدوات والممارسة بالميجيلية ومدى خضوع منطق ديوى لمنطق هيجل .

أما هيربرت ماركيز فقد أصدر كتاب علم الوجود عند هيجل وأسس

نظريته في التاريخ الذي أخرجه في فرانكفورت بالألمانية سنة ١٩٣٢ وألف بعد ذلك كتابه المشهور عن العقل والثورة في فلسفة هيجل الذي نشر سنة ١٩٤١ بأمریکا . وله كتاب ثالث يدور حول موضوع فلسفة هيجل أيضاً في كثير من جوانبه تحت عنوان الماركسية السوفيتية . وعلى الرغم من محاولة ماركيز الظهور بمظهر الفيلسوف الثوري فهو يلغى الشعب من تقديره وابتعاده أيما ابتعاد عن علم نفس الشعب وروح الشعب كما تجلت في الهيجلية وينفر من كل ما فيها من عوامل الاقتراب من عامة الناس والجمع بين مجموع الناس وتطور التاريخ .

على أن هذا كله لم يمنع فلسفة التجربة من النمو في أمريكا ولم يحل دون ظهور الوضعية المنطقية والسيما تطبيقية بوصفها أقوى الفلسفات التي حملها فلاسفة حلقة فيينا عند انتقالهم إلى الولايات المتحدة . واستعالت هذه الفلسفات إلى فلسفات شبه رسمية في الولايات المتحدة تحت اسم فلسفات التحليل . ولا شك في أن الاختلاف الجوهرى بين مطالب الحياة في العالم الأمريكى الجديد وبين أوضاع الحياة في عالم الغرب الأوروبى دفعت بالناس إلى التطلع إلى نوع من التفكير الفلسفى الذى يسهل فى قضاء الحاجات وتحقيق المآرب واستيفاء الغايات أكثر من مجرد التأمل النظرى والتفكير الجدلى . ولم تعد الحياة الأمريكية تسمح بتزايد التساؤلات التى تتميز فى جوهرها بالشمول وصارت تلح فى ضرورة توفير الاجابات السريعة الفعالة وفى لزوم تدبير الردود العاجلة إزاء كل مطلب من المطالب .

وكان من الطبيعى أن تقسم التساؤلات بالشمول فى حين تتميز الإجابات العملية بالجزئية والباشرة والوجوب . ولهذا ظل الفارق كبيراً بين ما تتطلبه الفلسفات الخالصة وما تستلزمه الحياة العملية ، أى بين الهيجلية والبرجماتية .  
( ١٠ م — سارتر )



على أن ذلك لم يمنع أن تكون الهيكلية بجوانبها النقدية الفعالة وبمقلايتها  
الناثرة مصدر إلهام بكل ما ظهر من متطلبات الروح النفعية والعملية .

وكان نابليون بونابرت مثل أو نموذج العقل والتنظيم في رأى هيجل لأن  
نابليون صرف جانباً كبيراً من إهتمامه نحو الإدارة العاقلة الحكيمة لكل  
الأجهزة والهيئات الحكومية . وعندما شهد هيجل نابليون لأول مرة قال  
« ها أنا ذا أشهد العقل ممتطياً جواداً » ولا يعنى هذا أكثر من أن نابليون  
الذى صرف إهتمامه إلى التنظيم الإدارى لأجهزة الدولة من أجل مواجهة كل  
إحتمالات الحياة الصعبة وكل مشا كل الحرب كان في نظر هيجل مثلاً يحتذى  
ونمطاً يجب تقليده ومحاكاته .

ولا يغيب عن بالنا أن الأيام الأخيرة شهدت إهتماماً لا مثيل له بفلسفة  
هيجل . ومصدر هذا الإهتمام هو أن الفلاسفة أجمعوا على أن هذه الفلسفة  
الخصبة التى أنجبت أخطر النظريات الفلسفية الحديثة فى امكانها لو خضعت من  
جديد للدراسة والبحث أن تخرج إلى العالم بموجات أخرى من الفكر وبألوان  
جديدة من النظر العقلى لا تقل فى أهميتها وخطورتها عن كل ما نشأ عنها وصدر  
نتيجة لتأثيرها فيما مضى من الأيام .

ليس هذا كل ما فى الأمر . بل عادت الحاجة أيضاً ماسة إلى هيجل بعد  
أن صارت فكرة « الممارسة » موضع نظر وتساؤل فى حين بزغت « البنيوية »  
على أرض الفكر لتنازع الفكرة الأولى سلطانها فى السياسة والإجتمع . وقد  
جاءت البنيوية لتبرهن على أن التنظيم والاعداد الجوهرى والتدبير النظرى  
المتناسك لا يقل خطورة ان لم يكن يزيد ويملو فى أهميته على فكرة التجربة  
والخطأ .

وكاننا بهذا أمام ثورة هيجلية جديدة تريد إصلاح أجهزة الدولة عن طريق

التدبير والإعداد البنيوي قبل التردى في أخطار التجربة والخطأ . فالثورة الميجلية تريد أن تجعل للتنظيم والإعداد والترتيب في كل أبنية الميئات والجماعات وفي كل الأجهزة وأفرع الحكومة أساساً للتكوين الأصلي الدقيق الذى لا مانع بعده من الاصطدام بتجارب الواقع مع الثبات والحيلة والاستعداد. وهذا يعنى أن تصميم الميكل واعداد البناء ذو ضرورة تزيد في الأهمية عن التجربة والخطأ .

هيجل الآن معنا خطوة بخطوة وهو وفلسفته خير نذير لما نميشه من تجارب الحياة ولما نشيده من خطوات المستقبل . وثورة هيجل ثورة تنظيم وإدارة على حد التعبير الجارى في لغتنا هذه الأيام ولا بد أن تجد صداها في كل الأذهان .

ولعب الفكر الميجلى فوق هذا كله دوراً هاماً في تاريخ الفلسفة الفرنسية للمعاصرة ، وليس هذا بغريب لأن فرنسا كانت من أولى الدول التي شرعت في الإهتمام بهيجل والتي اتصلت بفكره مباشرة في أسرع وقت .

والواقع أن الإهتمام بفكر هيجل بدأ في فرنسا أثناء حياته لأن فيكتور كوزان تعرف على هيجل شخصياً سنة ١٨١٧ بمدينة هيدلبرج . وعاد فقابله في لقاء أطول خلال شهر أكتوبر سنة ١٨٢٤ وشهر مايو سنة ١٨٢٥ . وأعجب كوزان إعجاباً كبيراً بهيجل وفلسفته كما تدل على ذلك المراسلات التي جرت بينهما .

غير أن هيجل لم يعرف معرفة حقيقية في فرنسا إلا ابتداء من ظهور كتاب « فيلم » عن فلسفة هيجل سنة ١٨٣٦ . وأمكن معرفة هيجل بفضل دراسات « أوت » سنة ١٨٤٤ ودراسات « بريفود » سنة ١٨٤٥ . وبدأت ترجمات « فيرا » في الظهور سنة ١٨٥٥ .

واقترنت الهيكلية بعد ذلك بأسماء كل من نبتين وريثان وفاشروه وهاملان بصورة ضعيفة وبدون الحاح كبير . وجاء ريثان فأضعف الهيكلية أكثر حتى يزغ الفكر الوجودى المعاصر فأعاد للهيكلية إزدهارها كما لم يحدث قط في تاريخ فرنسا وبخاصة عند كل من هيوليت وكوجيف وسارتر<sup>(١)</sup> .

### سارتر والهيكلية :

ولم يكد سارتر يلتقى بفلسفته الوجودية إلى الناس منذ شبابه الأول حتى تسامل الجميع عن المصدر الذى جاءت منه أفكاره وعن ينبوع الذى استمد منه عصارة فكره واستقى منه خطوط آرائه العريضة ، غير أنه كان من الصعب فى أول الأمر أن يتبين الباحث بوضوح مدى إخلاص هذا الفيلسوف الوجودى بالنسبة إلى هيكل ( ١٧٧٠ — ١٨٣١ ) ولم يلبث جميع الباحثين بعد ذلك أن اكتشفوا العلاقة الوثيقة بين فكر هيكل ومضمون الفلسفة الوجودية كما أسسها جان بول سارتر .

وأود أن أقول هنا ببساطة قبل الشروع فى أى كلام عن سارتر ان فلسفة سارتر مستحيلة الفهم بغير تخطيط أولى عام . وهى كذلك مستحيلة الخوض لتخطيط عام بغير تحديد لنقطة الاتصال بين مفهوم العلم عند سارتر وبين مفهوم الفلسفة بعامة . وبالتالى فقد صار من الضرورى هنا أن نكشف مؤدى المعرفة الفلسفية ودلالاتها عند سارتر . وإذا لم يتم توضيح هذه النقطة من مبدأ الأمر إستحال بلوغ أى مرحلة من مراحل الفكر الساترى .

وأحب أن أقول ان سارتر قد واصل وتابع هنا فى هذا الموضوع بالذات مفهوم هيكل نفسه عن الحقيقة . وعلى ذلك أصبح شرح الموضوع أولاً لدى

---

(١) الديدى . القضايا المعاصرة فى الفلسفة ( هيكل والوجودية ) ص ١٨٣ .

هيجل ضروريا ولازما من أجل العبور إلى معناه لدى سارتر . أو بمباراة أخرى ان شرح هذه النقطة المعرفية الأساسية لدى هيجل ستؤدى إلى وضوح الأمر بالنسبة إلى سارتر نفسه بعد ذلك .

ونحن نعرف أن هيجل أصر على أن الحقيقى هو المباشر ، ولكنه لا يصبح مباشراً إلا إذا مر بمرحلة التوسط أو عدم المباشرة . أى أن الحقيقى عند هيجل هو المباشر غير المباشر . فما معنى ذلك ؟

معناه أن هيجل احتفظ للمعرفة بضرورة لقاء التجربة لقاء مباشراً . ولا توجد أية صعوبة في فهم هذه العبارة . المعرفة هى اللقاء المباشر لتجربة كل ما يحيط بنا . غير أن هذه التجربة لا تصبح حقيقة إلا إذا تجاوزت المباشر إلى مجال اللامباشر أو غير المباشر أى إذا مرت عن طريق ما نطلق عليه اسم التوسط . فإذا أدركنا أن التوسط عند هيجل هو إدراك الشئ وسط مجموعة الشئ الحيط به أو القائم من حوله سهل علينا فهم هذا الكلام . لا بد من التجربة المباشرة لتحقيق المعرفة . غير أن تحول هذه المعرفة إلى حقيقة يقتضى منا تجاوز المباشر إلى اللامباشر . أى بدلا من الإكتفاء بلقاء التجربة الخاصة بأى شئ مباشرة نذهب إلى حد لقائنا فى الحيط الخاص بعلاقاتها بغيرها على نحو ما نفهم جزء الصورة بمجموع أجزائها الأخرى . فيكون الحقيقى هو المباشر وقد صار متوسطاً .

للمباشرة هى لقاء الشئ مباشرة والتوسط أو عدم المباشرة هو لقاء الشئ وسط مجموعة علاقاته أو وسط جملة روابطه من حوله . والحقيقى هو للتوسط أو هو ما ندرکه مباشرة ولكن وسط مجموع العلاقات التى تربطه بسواه .

ولكن ما أهمية ذلك فى مجال الفلسفة ؟ أهميته أن الفلسفة تريد أن تبلغ الأشياء مباشرة وأن العلم يريد أن يبلغ الأشياء عن طريق القواعد والأصول

والتجارب العمالية. غير أن الفلسفة لا تستطيع مع مباشرتها لتجارب الحياة أن تغفل عن حقائق العلوم. ولذلك فإن الفلسفة إذا استطاعت أن تواصل عملها لا ينبغي بالنسبة إليها أن تغفل جملة النتائج العلمية. بل إنها لا تملك التقدم في حقل المعرفة والاحتفاظ بقيمتها العلمية وقدرها الصحيح ما لم تحافظ على مباشرتها للتجارب في أرجاء الحياة وعلى الطبيعة مع الهم بوضع هذه التجارب بالنسبة إلى ما عداها ومع حرص على إدراك كل شيء في جملة صلاته بغيره من الأشياء التي تشملها أو التي تنفرع منه.

أى أن الفلسفة تحرص على المباشر وقد خضع للتوسط من أجل التحقق من مضمون كل تجربة على مستوى علمي معقول. وهذا هو الدور الذي استمر سارتر يؤديه في حقل الفلسفة غير عابىء بكل ما وجد في الفلسفة من المواقف المتعارضة. وكان هيجل قد وضع هذا الموضوع المعرفي في « بحثه » سنة ١٨٠١ الذى صار بعده مدرسا للفلسفة في جامعة يينا. ومن المهم أن نذكر هنا أن هذه الفكرة تطورت على قلمه تطورا كبيرا سنة ١٨٠٢ في كتابه عن النسق الأولى. فهذا التطور عند هيجل لة دلالاته بالنسبة إلى تطور أفكار سارتر نفسه وانتقاله من موضوع المعرفة إلى موضوع المذهب كما سيرد بعد قليل.

سارتر وهو سرل :

ومن الملحوظ أن كلام سارتر وعباراته كانت تحمل في كتابه الأول عن الخيال شعارات ظاهرية. ولم تسكن هذه الشعارات معروفة في فرنسا على نطاق واسع حتى ذلك الوقت. وقد نهج سارتر، في هذا الكتاب الأول، نهجا جديدا غير معروف كذلك لدى مثقفي عصره. وبدأت ألفاظه وتراكيبه مفاجأة للجميع. وكان القارئ يشتم بسهولة من كلامه اتجاها ظاهريا واضح المعالم واضح المرعى والمهدف.

وقد ظهر كتابه عن « الخيال » لأول مرة سنة ١٩٣٦ . وأدى هذا الكتاب المقصود منه تماما . أعنى أنه قام بدراسة الخيال دراسة ظاهرية مستقلة عن علم النفس بالمعنى التقليدى المعروف . وتعرض سارتر فى مطلع الكتاب لقضية الصورة الذهنية وأوضح المفهوم التقليدى المتعلق بها . ثم عرج على هوسرل عقب ذلك وأجلى الفارق بين موقف هوسرل والموقف التقليدى الشائع بعامة . وأفاض فى الكشف عن حركية الصورة الذهنية بعيدا عن السكون والاثبات المقترنين بها فى المفهوم التقليدى.

ذلك أن سارتر تعد أن تكون دراسته للخيال دراسة نقدية تمهدا لكشف أسس التفكير « الظاهرى » مستقبلا وتشير إلى كل ما يمكن أن تؤدى إليه كل الدراسات المتعلقة بموضوعات الوعى . وكان من الواضح أن كلامه عن الوعى لم يقتصر فقط على مبادئ التفكير المثالى القديم وإنما نظر إلى الوعى نظرة تكشف عن مدى ارتباطه بالواقع وبالأخرين .

وقال سارتر أن دراسته النقدية لتصوير الخيال فى الفلسفة القديمة جعلته يتنبه إلى أن الصورة الذهنية لا ترتبط بأى مضمون حسى ولا تقوم بحال من الأحوال على أساس من ذلك المضمون الحسى . ولسى نذهب إلى أبعد من المدى الذى وصلت إليه تلك الأفكار لا بد أن نرجع إلى التجربة الموضوعية من أجل وصف الصورة الذهنية فى صميم مثولها العيى أى على نحو ما تتكشف للتأمل أو للتجربة .

غير أن هذا التأمل أو هذه التجربة قد تتعرض للخطأ . ومن الضرورى بالتالى البحث عن نوع جديد من علم النفس لا يعتمد على الاستقراء وإن ظل برغم ذلك خاصا بالتجربة الموضوعية . فهل ثمة تجربة مميزة بخصائصها الفريدة توصلنا مباشرة إلى القانون العام ؟ هل نستطيع أن نبلىح الشكل العام خلال

التجربة الموضوعية بغير أن تخضع لشروط الاستقراء المعروفة ؟

هذه هي القضية التي حاول سارتر أن يقدم بها الفلسفة « الظاهرية » إلى المفكرين والمثقفين الفرنسيين . ولعلنا لا نعدو الواقع إذا قلنا ان هذه المشكلة كانت مشكلة سارتر نفسه وأن الرد الذي عرضه في كتابه عن الخيال ليصبح جزءاً من التفسير الظاهري لم يكن سوى تمهيد لإجابته التي شملت ملامح فلسفته بأكملها .

والسؤال الذي طرحه سارتر على نفسه أول الأمر هو : « هل تدخل الصورة الذهنية ضمن عناصر الوعي أم لا ؟ هل وجود الصورة الذهنية أصيل في تكوين الوعي أم أنه مجرد وجود عرضي عابر ؟ » هذا هو السؤال ، ويرتب على إجابة هذا السؤال أن نعرف ما إذا كانت الصورة الذهنية نفسية أو غير نفسية . إذ لو كانت الصورة الذهنية داخلية ضمن العناصر المكونة للوعي صارت بالضرورة نفسية . أما إذا كانت شيئاً عرضياً لا يمس تكوين الوعي ذاته لم تكن لها حقيقة نفسية ما .

أو بمبارة أخرى إذا كانت الصورة الذهنية بضعة أساسية من كيان الوعي كانت بالضرورة نفسية . أما إذا كانت صلتها بالوعي مجرد صلة صندوق بمحتوياته من الكرات أو البر تقالات التي لانعدو أن تكون سوى جزء من الصندوق ذاته كانت الصورة الذهنية شيئاً مغايراً للطبيعة الوعي ذاته على نحو ما تخلو الكرات أو البر تقالات الموجودة داخل الصندوق من صفات الصندوق الأساسية .

فأجاب سارتر بصدده كلامه عن هوسرل أن علاقة الصورة الذهنية بموضوعها الخارجى الذى جاءت هى كصورة له هى علاقة إحالة متبادلة بين الوعي من جهة وبين شئ ما من جهة أخرى . أى أن الصورة الذهنية بمبارة أخرى ليست جزءاً من الوعي ولا توجد داخل الوعي بوصفها عنصراً

مكوناً من بين العناصر الداخلية في تكوينه . والنتيجة هي أنه يستحيل أن تكون الصورة الذهنية مجرد محتوى نفسى .

أو بعبارة أخرى إذا كانت الصورة الذهنية موجودة في الذهن حقاً وكانت بالفعل واقعة داخل إطار الوعى فلا يعنى ذلك أنها تنتمى إلى الوعى إثناء تكوينها . وإذا لم يكن انتماءها إلى الوعى تكوينياً اتفقت عنها صفة « النفسية » المجردة . والواقع أن الصورة الذهنية لا تشترك في تكوين الوعى ذاته كأنها أحد العناصر المكونة لحقيقته . وسبب ذلك هو إرتباطها على نحو ما بشيء بالخارج . ونقوم علاقة الإرتباط هذه على أساس ما نسميه عادة « بالإحالة المتبادلة » بين الوعى وبين شيء معين خارج الوعى . ومن شأن هذه العلاقة أن تنفى العامل النفسى من الموضوع اسببين : أولها أن الصورة الذهنية كمتقابل لشيء فى الخارج ليست فى حد ذاتها موضوعاً نفسياً . وثانيها أن الصورة الذهنية لم تعد بحكم وجودها داخل الوعى عنصراً مكوناً من عناصر الوعى .

وحتى فى حالة وجود صورة ذهنية غير ذات مقابل خارجى لها لا يمكن أن تكون تلك الصورة الذهنية من مكونات الوعى الأصلية . فهناك ولا شك صور ذهنية لموجودات وهمية مثل القول أو العفاء . وبحكم اعتماد هذه الصورة الذهنية فى وجودها على مضامين نفسية لا تلى مقابلات خارجية تصور البعض إمكان اعتبارها ذات حقيقة نفسية . ولكن الواقع أن هوسرل وسارتر انفقا بشأن عدم اشتراك هذه الصورة الذهنية ذات المضامين النفسية فى مكونات الوعى الأصلية . وبالتالي لا يحق لها أن تصبح مجرد موضوعات نفسية . وبذلك بقيت برغم قوة انتمائها النفسى غير ذات موضوع نفسى .

وإذا كانت الصورة الذهنية قد تحولت على يد هوسرل إلى تكوين « قصدى » . أى إلى تكوين يشير إلى حقيقة بخارج الوعى . فقد انتقلت بذلك من كونها مجرد صورة ذات مضمون ساكن فى الوعى إلى كونها ذات دلالة



قصدية إشارية. أى أن دخول الصورة الذهنية في علاقة تقابل مع شيء خارجي ينقلها من مجرد كونها صورة جامدة في الوعي لتصبح ذات علاقة قصدية بشيء خارجي. ولا تكون الصورة الذهنية في الوعي شبيهة بماتر كه السفينة من أثر على سطح الماء حين تشق عباب البحر. بل تكون الصورة الذهنية بمثابة شكل من أشكال الوعي المنظم الذي يتناسب مع حقيقة للتقابل الخارجى لها. وإذا كان في ذهن صورة عن شخص ما كانت تلك الصورة متعلقة تعلقاً قصدياً بذلك الإنسان الذي هو موضوعها. وبذلك تكون الصورة الذهنية إحدى وسائل التصويب أو «التنشين» نحو ذلك الإنسان من حيث هو كائن حقيقى موجود. وعلى ذلك فإن الوعي في فعل الخيال الذي تتوفر له هذه الصورة يتصل اتصالاً مباشراً بشخص ذلك الإنسان الذي هو موضوع الصورة الذهنية وهي لذلك تتناسب معه مباشرة.

#### سارتر وهيدجر :

وكما انتقل هيجل من فكرة أن الحقيقى هو المباشر إذا صار ذا واسطة إلى فكرة النسق الفلسفى بين سنتى ١٨٠١ و ١٨٠٢ ، كذلك انتقل سارتر من الجدل الأولى إلى النسق العام بين سنتى ١٩٣٦ و ١٩٤٠ فى كتابيه الخيالى والخيلى. فقد شرعت فكرة المذهبية الفلسفية فى البزوغ بين دفتى الكتاب الأخير. وبدأت أولى بشائرها مع ملاحظة سارتر أنه قد تأسره أحداث الرواية البوليسية التى يقرأها دون أن يكون ذلك مبرراً لاعتقاده فى عدم خيالية تلك الأحداث. وبالتالى وجد سارتر أنه لا مندوحة عن تقرير العلاقات النسقية العامة بين الأفكار كجزء مكون لحقيقة للرئيات للبشارة.

والواقع أن انتساب سارتر إلى كل من هوسرل وهيدجر فى التعبير والإيماء ضلل الكثيرين عن حقيقة أصل تفكيره ومنعاه العقلى. وأدت قراءة

المكتيرين لسارتر على ضوء الأفكار غير الهيجلية إلى ما لا حصر له من سوء التفاهم .

مثال ذلك أن سارتر قد خرج فعلا على مفهوم هوسرل عن العلم وان بقي مرتبطاً بمفهومه عن الظاهرية كنهج ذلك أن سارتر — شأنه في ذلك شأن هيدجر — جاوز مفهوم العلم بمعناه الضيق عند هوسرل . والواقع أن وراء ذلك شيئاً آخر سوى مجرد تبعية الوجودية لما كانت عليه فلسفة هيدجر . كان وراء ذلك رغبته في أن يلحق بعالم الشمول في فلسفة هيجل وبطريقة ارتباط تلك الفلسفة بالموضوعات العملية المباشرة . وعاب سارتر على كيركجار أنه أدرك معنى الجدل عند هيجل دون أن يذهب معه نحو الإيجابية العملية من أجل تحطى الحزن . وكانت هذه الملاحظة الصغيرة من جانب سارتر دليلاً على ما اعتاد أن يحفظه في قلبه لرائده الاكبر : هيجل .

ذلك أن سارتر وقد ألم بنظرية العلم عند هوسرل اقتنع بأنها لا تحسب حساب نظرية المعرفة وموضوعات البحث النهجي كما تفرضها طبيعة العقل المواجه لقضايا الإنسان .

كذلك استطاع سارتر أن يركز على طبيعة الوعي الفردى وأن يأخذ على الماركسية خلوها من هذا الوعي رغم حرصها على الوعي الجمعي . ذلك أن معرفة الفرد معرفة كافية واضحة تؤدي — في رأى سارتر — إلى اكتشاف كل قضايا الإنسان المعاصر في تجمعاته واتجاهاته وإيجابياته .

ولهذا السبب اختلف سارتر مع الماركسية في نقطتين جوهريتين وهما أولاً أن الفرد يخضع لمقومات العلم شأنه شأن الجماعة تماماً . وثانياً أن للعنويات مجال حقيقي في الفرد والجماعة على السواء .

وحيثما اختلف سارتر مع هيدجر بشأن طبيعة المذهبية النسقية في الفلسفة وجد كل منهما نفسه على طرفي تقيض تقريبا . ذلك أن هيدجر تنكر لفكرة النسقية للمذهبية فيما تنكر له من الأفكار ولم يلق أى اهتمام نحو اكتمال نسقه المذهبي الوجودي أسوة بالأنساق للمذهبية الشامخة . أما سارتر فحافظ على مذهبيته ونسقيته تماما على نحو ما فعل هيجل . وبذلك أصبح سارتر أول فيلسوف معاصر يرجع إلى فكرة الاكتمال النسقي للوحد في المذهب الفلسفي .

ولا شك أن ماركس كان قد استن لنفسه هذه السنة أيضا في نظريته عن البديل وعن المادية الجدلية وعن المادية العلمية . غير أن سارتر اندفع هنا مرة أخرى في معارضة ماركس من حيث طبيعة البديل من ناحية ومن حيث طبيعة النسق للتكامل في المذهب من ناحية أخرى . فمن الناحية الأولى أصر سارتر على إبقاء البديل على نحو ما تركه هيجل مشدود الوثائق برباط ذهني ومقيداً بقيد الوجود الذاتي . ومن الناحية الثانية تمسك سارتر بحكم جدليته المذهبية — على خلاف جدلية ماركس للمادية — بأن يجيء نسقه شاملا محكما دون أن يكون مغلقا على نفسه . إذ أخذ سارتر في اعتباره أن الأفكار مرهونة بلحظتها الزمنية وحرص بالتالي على أن يترك نسقه الفكري مفتوح الجوانب قابلا للزيادة والإضافة والتنمير والتبديل والتطور والماء . ومن هنا صارت نسقية سارتر ظاهرة عصرية جديدة بالاتفات .

ليس هذا وحسب . بل استطاع سارتر أن يضفي أيضا في غضون فلسفته معنى جديداً على لفظ الوجود يخالف معناه عند هيدجر . ونحول الوجود في نظر سارتر إلى مجرد شرط لاكتشاف الإنسان كل ما يقع حوله الوجود بهذا المعنى . عند سارتر لا ينكشف الوجود بنفسه وإنما هو مجرد شرط لوجود ماعداه . ومعنى ذلك أن الوجود هو ما يتضمن وجودا غير وجوده .

وليس لدينا الآن في النهاية شك في أن هيجل قد استعاد مكانته على أدق صورة بين سطور سارتر وكلماته . وإذا كان هيجل قد رزق بأكبر عدد من التلاميذ بين مفكرى العالم فان تلميذا واحدا مثل سارتر قد أضفى على هذه الفلسفة لأول مرة في التاريخ ما لا يمكن أن يكون قد أداه أحد بأى وجه من الوجوه نحو هيجل والميجلية .

## مراجع البحث

- ١ - العقد: الوجودية أو الوجدانية بحث في مجلة الكتاب سنة ١٩٤٧ .  
٢ - العقد: أفيون الشعوب .

٣ - بدوى : الوجودية والإنسانية فى الفكر العربى :

## الزمان الوجودی

## هل يمكن قيام أخلاق وجودية

## دراسات في الفلسفة الوجودية .

المالية الألمانية ( فشته - هيجل - شلنجر )

شخصيات قلقة في الإسلام .

٤ - سعد عبد العزيز حباتر : الحرية في المذهب الوجودي .

٥- د. يحيى هويسدي : أضواء على الفلسفة المعاصرة .

## مقدمة في الفلسفة العامة

**دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة .**

٦ - د. زكريا ابراهيم : الوجودية

تأملات وجودية •

٧ - الديبـــــــــــــى : أدبنا والاتجاهات العالمية

## القضايا المعاصرة في الفلسفة

## الخيال الحر في الأدب النقي .

## الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة

الأسس المعنوية للادب .

أما المراجع الأجنبية فكثيرة ولا تحصى بما لا يمكن أن يستوعبه المقام .  
ولكن نشر إشارة خاصة إلى كتاب ميشيل - أنطوان بورنييه عن الفلسفات  
الوجودية والسياسية وإلى كتاب جانسون عن سارترو وأعداد مجلة المصور الحديثة.

## نصوص مختارة من أعمال سارتر

(١)

### المادية والثورة

نقدني بعض الناس بسوء نية أنني لم أذكر ماركس في هذه المقالة . لذلك أقول في تحديد أن نقدي لم يتعلق بكارل ماركس . انه موجه نحو الماركسية الاسكولائية ( الشبيهة بمدرسة المصور الوسطى المسيحية ) في سنة ١٩٤٩ . أو أنه موجه إذا شئنا إلى ماركس خلال الماركسية الاستالينية الحديثة.

### ١ - الأسطورة الثورية

شباب اليوم غير مرتاح . شباب اليوم من الرجال الذين لا يعترفون لأنفسهم بحق أن يبقوا شباباً . ويجري كل شيء كما لو كان الشباب ظاهرة خاصة بفصول المدارس فوق كونه عمراً من أعمار الحياة . ينظر إلى الشباب كما لو كان امتداداً استثنائياً للطفولة أو وقف تنفيذ اللا مسئولية للمفوحة إلى أباء الأسر . أما العمال فيعبرون بغير مرحلة انتقال من المراهقة إلى عمر الرجال . ويبدو أن عصرنا الناتج عن تذويب البورجوازيات الأوروبية يذيب هو أيضاً هذه المرحلة الميثافيزيقية والتجريدية التي يقال عنها دائماً إنه من الضروري أن تمر . وأغلب تلاميذ السابقين تزوجوا في سن مبكرة خجلاً من شبابهم ومن البقاء تحت الطلب وفقاً للموضة القديمة . وهكذا أصبحوا آباء أسر قبل أن ينتهوا من دراستهم . وهم يتلقون في نهاية كل شهر مبلغاً من المال من أسرهم ولكنه لا يكفي . وعليهم أن يعطوا دروساً ، وأن يؤدوا بعض الترجمات أو يحلوا مؤقتاً محل آخرين في عملهم . فهم أنصاف عمال يُقارنون من جهة بالاجيرات ومن جهة أخرى بعمال المنازل . ولم يعودوا يجدون الوقت ، كما كنا فعل في مثل سنهم ، للعب بالأفكار قبل التمتع لاحداها . فهم مواطنون وآباء ويقومون

بالانتخاب ولا بد لهم أن يلتزموا . أليس هذا شراً ، قد يكون مناسباً أن يُطلب إليهم الاختيار مباشرة : مع الإنسان أو ضده ، مع الجاهير أو ضدها . ولكن تبدأ الصعوبات إذا أخذوا بالجانب الأول . إذ يفرضهم ذلك بضرورة الانسلاخ من ذاتيتهم . وإذا أرادوا عمل ذلك ، بوصفهم لا يزالون داخل الاطار ، فسيترتب موقفهم على دوافع ما باتت ذاتية . وهم يتبادلون الاستشارات قبل أن يلقوا بأنفسهم إلى الماء . وفي لحظة تأخذ الذاتية قدراً أكبر من الاهتمام في أعينهم حتى يتدبروا هجرانها في جدية أكثر . ويقررون في غضب أن مفهوم الموضوعية لم يفتأ ذاتياً . وهكذا يدورون في داخل أنفسهم بغير أن يستطيعوا أن يتحيزوا لأحد الجوانب ، ويأخذون قرارات كما لو كانوا يقفزون وأعينهم مغمضة لفناد صبرهم أو لتعبهم . ولا ينتهون عند ذلك ، وإنما يطلب إليهم عندئذ أن يختاروا بين المادية والثالية . ويصدر إليهم التنبيه بأنه لا يوجد حل وسط ، وإذا لم يختاروا أحد الطرفين ، فسيكون معنى ذلك اختيار الطرف الثاني . ولكن يبدو . لغالبيتهم أن مبادئ المادية خاطئة فلسفياً ، ولا يستطيعون أن يفهموا كيف تستطيع المادة أن تكون سبباً في توليد فكرة المادة . ويؤكدون مع ذلك أنهم يرفضون الثالية بكل قواهم . وهم يعلمون أن هذه الفلسفة تقوم مقام الاسطورة بالنسبة إلى الطبقات المالكة ، وأنها ليست فلسفة صارمة ، ولكنها مجرد تفكير غامض يحجب الحقيقة أو يمتصها من الفكرة . ويُجيب عليهم حينئذ « لا يهم ، فما دمتم غير ماديين فأنتم إذن مثاليون على الرغم من أنفسكم . وإذا خالقتكم حيل الجامعات الفاسدة ، ستكونون ضحايا لوجع أكثر دقة وبالمثل أكثر خطورة » .

وهكذا يصبح شبان اليوم مطاردين حتى في أفكارهم التي تتعرض جذورها للسموم وكأنما حكم عليهم أن يخدموا برغم أنوفهم فلسفة يمتثلونها ، أو أن

يتبنوا خضوعاً للنظام مذهباً لا يستطيعون الايمان به . وهكذا فقدوا عدم الاكتراث الذى كان من أخص خصائص عمرهم دون أن يبلغوا يقين العمر الناضج . وهم لم يعودوا فى متناول اليد ، ورغم ذلك لا يمكنهم الالتزام . ويبقون عند باب الشيعوية دون أن يجرؤوا على الدخول أو الابتعاد . وهم غير مذهبين . فالغلطة ليست غلطتهم إذا كان أولئك الذين يعلنون عن أنفسهم اليوم من أنصار الديالكتيك يريدون أن يفرضوا عليهم الاختيار بين تقيضين ، وأن يدفعا بعيداً بمركب الموضوع أو بمؤنات الدعوى التى تضم كلا التقيضين احتقاراً منهم لـ كل ما هو جزء ثالث أو جزء وسط . وما داموا مخلصين إخلاصاً عميقاً ، وما داموا يأملون فى تقدم النظام الاشتراكى ، وما داموا مسعدين لخدمة الثورة بكل قواهم ، فستكون الوسيلة الوحيدة لمعاونتهم هى ، التساؤل معهم ما إذا كانت المادية وأسطورة الموضوعية مطلوبتين فعلاً باسم الثورة ، وما إذا لم يكن هناك تغاير بين الفعل النورى وبين مفاهيمه . واتجه إذن نحو المادية وآخذ على طائفتى من جديد مهمة فحصها .

يبدو أن أول خطواتها هى أنكار وجود الله وأنكار الغائية العلوية . وثانى خطواتها هى إرجاع حركات الروح إلى الحركات المادية . والثالثة هى استبعاد الذاتية مع تحويل العالم وفيه الإنسان إلى نسق للأشياء المترابطة فيما بينها بعلاقات كلية . وأنا استنتج هنا بتمهية الإخلاص أن هذا المذهب ميتافيزيقى ( تابع لما وراء الطبيعة ) وأن الماديين ميتافيزيقيون ( من أنصار ما وراء الطبيعة ) . فيطالبون إلى التوقف ويقولون أننى مخطئ . إنهم لا يمتقنون شيئاً كما يمتقنون الميتافيزيقا . وحتى الفلسفة نفسها ليس من المؤكد أنها تحوز القبول لديهم . ويعبر السيد نافيل عن المادية الجدلية بقوله : « أنها التعبير عن الاكتشاف التقدمى للتغاءلات فى العالم ، وعن الاكتشاف الذى لا يعرف السلبية ، ولكن يتضمن إيجابية المكتشف والباحث والمكافح » . وعند السيد جارودى تعد الخطوة ( ١١٢ — سارتر )



الأولى للمادية انكار مشروعية أية معرفة سوى المعرفة العامية . وحسب تعبير مدام أنجران لا نستطيع أن نكون ماديين إذا لم نرفض أولاً كل تأمل قبلي .

وهذه الإساءات إلى ما وراء الطبيعة من الأشياء المعروفة منذوقت طويل . وكانت معروفة في القرن الماضي على أقلام الوضعيين . ولكن هؤلاء ، كانوا يرفضون أن يقولوا كلمتهم ويعلنوا رأيهم في وجود الله لأنهم كانوا يأخذون كل الظنون التي أمكن تكوينها حول الموضوع بوصفها غير قابلة للتحقيق . وقد عدلوا مرة واحدة وإلى الأبد عن التساؤل عن العلاقات بين الروح والجسد لأنهم اعتقدوا في استحالة إمكان معرفة أى شيء بهذا الصدد . ومن الواضح في الواقع أن إلحاد السيد نافيل أو مدام أنجران ليس تعبيراً عن اكتشاف تقدمي . وهذا نوع من اتخاذ موقف واضح وقبلي حول مشكلة تتمخطى تجربتنا إلى مالا نهاية . وهذا الموقف هو أيضاً موقفي أنا ، ولكنني لم أعتقد أنني أقل ميثافيزيقية حين رفضت وجود الله ، من ايمنتس حين أيد وجوده . والمؤمن بالمادية الذي يأخذ على المثاليين اشتغالهم بالميتافيزيقا حين يردون المادة إلى الروح . . . بأى معجزة يصرح هذا المادى لنفسه هذا الاشتغال حين يرد الروح إلى المادة ؟ ولا تؤيد التجربة مذهبه ولا المذهب المعارض له أيضاً . تنحصر التجربة في توضيح ارتباط المصنوع باللفس ارتباطاً جوانياً . ويقبل هذا الارتباط التفسير بألف طريقة مختلفة . وإذا زعم المادى وثوقه من مبادئه فلا يصدر تأكيداً إلا عن حدوس أو استدلالات قبلية ، أى عن هذه التأملات نفسها التي يعيها . ولهذا أنظر الآن إلى المادية كدعوى من الميتافيزيقا المتوارية خلف الوضعية . ولسكنها ميتافيزيقا تحطم نفسها بنفسها لأنها ، إذ تقوم بهدم الميتافيزيقا تطبيقاً لمبادئها ، تحذف كل أساس لإثباتاتها الخاصة .

وفي نفس الخطوة تهدم المادية أيضاً الوضعية التي تتخذها غطاء لها . ومن التواضع أن يحيل تلاميذ أوجست كونت المعرفة الإنسانية إلى المعارف العلمية وحدها . فهم يضمّنون العقل في الحدود الضيقة لتجربتنا لأنها تبدو عندئذ فقط ذات فعلية . وكان نجاح العلم في نظرهم واقعة ، ولكنها كانت واقعة إنسانية . فن وجهة نظر الإنسان ورأيه من الصحيح أن العلم يتعجج . ولم يأخذوا حذرهم من أنفسهم ما إذا كان الكون في ذاته يؤيد ويضمن العقلانية العلمية ، لسبب وجيه ، وهو أنهم كانوا مضطرين إلى الخروج من أنفسهم ومن الإنسانية ليقارنوا بين الكون كما هو ، وبين الامتثال الذي يعطينا إياه العلم عنه ، وكانوا مضطرين أيضاً إلى أن يأخذوا بوجهة النظر الآلهية عن الإنسان وعن العالم ، وليس المادى خجولاً ، فهو يخرج من العلم ومن الذاتية ويهجر ما هو إنسانى ليحل محل الله الذي ينكره لكي يتأمل مشهد الكون . وهو يكتب في هدوء : « يعنى المفهوم المادى للعالم نفس مفهوم الطبيعة كما هى بدون إضافة غريبة <sup>(١)</sup> » الغرض من هذا النص العجيب هو حذف الذاتية الإنسانية بوصفها إضافة غريبة على الطبيعة . ويفكر المادى أنه حينما يفكر الذاتية يدفع بها إلى التلاشى . ولكن من الممكن اكتشاف الحيلة . فالمادى يمان عن نفسه كوضوح أو كشيء ، وهذه هى مادة العلم حتى يحذف الذاتية . ولكن عندما يحذف الذاتية لصالح الموضوع أو الشيء ، فإنه بدلاً من أن يرى نفسه شيئاً بين الأشياء تهززه ارتدادات الفيزياء الكونية ، يجعل من نفسه نظرة موضوعية ويدعى تأمل الطبيعة على نحو ما هى عليه بطريقة مطابقة . يوجد هنا تلاعب لفظى حول للوضوعية التي تعنى أحياناً الكيف السابى للشيء الموضوعى للرئى ، والتي

---

(١) انظر المؤلفات الكاملة لكارل ماركس وفردريك أنجلز - وعند لودفيك فويرباخ الجزء ١٤ ص ٦٥١ من الطبعة الروسية . التي اذكر هنا هذا النص على نحو ما هو مستخدم اليوم . وسأخذ على عاتقى شرح مفهوم ماركس الأكثر عمقاً والأكثر غنى من الوضوعية في مناسبة أخرى .

تعنى أحياناً أخرى القيمة المطلقة للنظرة الحالية من مظاهر الضعف الذاتية . وهكذا يروح المادى عن نفسه بعد تخطيه لكل ذاتية وبعد تشبهه بالحقيقة الموضوعية البهتة بأن يتجول فى عالم الأشياء الذى يسكنه ناس - أشياء . وعندما يعود من رحلته يطلعنا على ما تعلمه : « كل ما هو عقلاى حقيقى هكذا يقول . وكل ما هو حقيقى عقلاى » . فمن أين يخطر بباله هذا التماثل العقلاى ؟ نحن نفهم أن أحد المشايخين لفلسفة كانط يأتى ليعلن أمامنا بعض البيانات عن الطبيعة طالما أنه يعتقد فى أن العقل ينشئ التجربة . ولكن المادى لا يسمح بأن يكون العالم ناتجاً عن نشاطنا التكوينى . بل على العكس ، نحن أنفسنا فى نظره نتيجة لا تكون . فلماذا سنعرف إذن أن الحقيقى هو عقلاى ما دمنا لم نخلقه وما دمنا لا نملك منه إلا جزءاً ضئيلاً فى اللحظة الحاضرة ؟ ويمكن أن نحقق نجاح العلم على التفكير بأن هذه العقلانية محتملة . قد يكون ثمة عقلانية محلية غير حركية ، تمكنها أن تكون ذات قيمة لنظام معين من الأحجام وأن تتساقط شذر مذر عند هذا الحاجز .

فالمادية تحاول أن تدزغ مما يبدو لنا استقراء جريئاً أو مما يبدو لنا ، إذا شدنا ، مصادرة ، أمراً مؤكداً . فالمادية لا تعرف الشك . والعقل فى الإنسان وخارج الإنسان . وتسمى الجملة الكبيرة الخاصة بالمادية فى هدوء باسم « الفكر : إنسان حال لمادية الحديثة » . ولكن تعبير العقلانية المادية ، بلغة دياكتيكية يمكننا أن نتوقعها ، بجدها أن تحول نحو اللاحتمولية وتهدم نفسها بنفسها : إذا كانت الواقعة النفسية مشروطه شرطية صارمة بما هو بيولوجى ، وإذا كانت الواقعة البيولوجية بدورها مشروطه بحالة العالم الطبيعى والفزيائية ، فمن الواضح أنه يمكن الوعى الإنسانى أن يعبر عن الكون بالطريقة التى يعبر بها المسبب عن سببه ، ولكن ليس بالطريقة التى يعبر بها الفكر عن موضوعه . إذا كان ثمة فكر محبوب من محكوم من الخارج ومقيد بسلاسل من الأسباب العمياء ، فكيف يظل هذا فكراً ؟ !

كيف يمكن أن أعتقد في مبادئ الإستنباط الخاصة بي لو كانت الحادثة الخارجية وحدها هي التي وضعتها في نفسي وكان العقل عظاما على حد تعبير هيجل ؟ بأي صدفه تصبح المنتجات الختام للظروف هي نفسها مفاتيح الطبيعة ؟

أنظر مثلا كيف يتحدث لينين عن الوعي الإنساني : « إنه لا يعمدو أن يكون انعكاساً للوجود وفي أحسن الأحوال انعكاساً صحيحاً على وجه التقريب » ولكن من الذي يقرر ما إذا كانت الحالة الحاضرة من نوع للمادية هي أحسن الأحوال ؟ يجب أن يكون المرء بالداخل ومن الخارج كما يقوم بالمقارنة . ولما كان هذا مستحيلا وفقا لما سبق أن أعلنه ، فلن يتوفر لنا أي مقياس لحقيقة الانعكاس فيما عدا المقاييس الداخلية والذاتية : مثل توافقها مع الانعكاسات الأخرى ووضوحها وتميزها ودوامها . وهي باختصار عين للمقاييس المثالية .

وأكثر من ذلك أنها ان تجزم الابحقيقة إنسانية . وهذه الحقيقة ، بما أنها مجربة وليست مبنيّة مثل الحقيقة التي اقترحتها المدارس السكانية ، فلن تكون سوى إيمان بلا أساس وبمجرد عادة . وتنتقل المادية كنوع من التوكيدية حين تؤكد أن الكون ينتج العقل ، في الحال إلى النزعة الشكية المثالية . فهي تضع إحدى يديها حقوق العقل التي لم تسقط بمرور المدة وتحذفها باليد الأخرى . أنها تهدم الوضعية بواسطة عقلانية توكيدية وتهدم كلا منهما بالتقرير الميتافيزيقي في أن الإنسان موضوع مادي ثم تهدم هذا التوكيد بالفي الجندري لكل متافيزيكا . فهي تحرض العلم على الميتافيزيكا ثم تحرض دون وعي الميتافيزيكا ضد العلم . ولا يبقى سوى الأطلال للمهدمة ، فكيف أستطيع إذن أن أكون مادياً ؟

وقد يقال لي انني لم أفهم من الأمر شيئا : وأنني خلطت مادية هيلفيسوس

وهو لبناخ الساذجة بالمادية الجدلية . يوجد كما يقولون حركة دياالكتيكية في وسط الطبيعة . وهى حركة تتخطى بها الأضداد بعضها بعضاً فجأة أثناء تعارضها حتى تتجمع فى تركيبة جديدة . وينتقل هذا الناتج الجديد بدوره إلى ضده ليزدوب معه فى تركيبة أخرى .

وأعرف من التوها هنا على الحركة الخاصة بالجدل (الديالكتيك) الميجلى القائم بأكمه على ديناميكية الأفكار . ولا أزال اذكرك كيف تستدعى الفكرة فكرة أخرى فى فاسفة هيجل وكيف ينتج كل منها نقيضها . واعلم أيضاً أن دائرة اختصاص هذه الحركة الضخمة هو الجاذبية التى يجريها المستقبل على الحاضر والتى يجريها الكل عندما لا يكون موجوداً بعد على الأجزاء . وهذا صحيح فيما يتعلق بالتركيبات الجزئية كما هو صحيح أيضاً فيما يتعلق بالسكية المعالقة التى ستصبح فى النهاية هى الروح .

ومبدأ هذا الجدل إذن أن السكل يسيطر على الأجزاء ، وأن الفكرة تميل من تلقاء نفسها إلى أن تستكمل نفسها وتفتنى ، وأن تقدم الوعى ليس طولياً مثل التقدم الذى يمضى من السبب إلى المسبب ، ولكنه تركيبي متعدد الأبعاد ما دامت كل فكرة تحتفظ بنفسها وتشابه مع كلية الأفكار السابقة ، وأن بناء التصوير ليس مجرد تعارض فى العناصر الثابتة التى يمكنها أن تتحد بعناصر أخرى إذا استدعى الحال كما تنتج ارتباطات أخرى ، وإنما هو تنظيم له وحدة بحيث لا ينظر فى أمر الأبنية الثانوية بعيداً عن السكل إلا إذا صارت مجردة وفقدت طبيعتها .

نحن نقبل هذا الجدل بلا ضيق فيما يتعلق بالأفكار : فالأفكار بطبيعتها تركيبية . ولكن يبدو أن هيجل قد وضع هذا الجدل مقولوباً وأن هذا الجدل فى الحقيقة هو أخص خصائص المادة . وإذا سألت : عن أى مادة تتحدث

تأتيك الاجابة بأنه لا يوجد مادتان ، وأنها هي نفس المادة التي تكلم عنها العلماء . وما يميزها هو جمودها . وهذا يعني أنها غير قادرة على أن تنتج أى شئ من ذاتها . ولما كانت المادة أداة الحركات والطاقة فإن هذه الحركات وتلك الطاقة تأتيها دائماً من الخارج : تستعيرها ثم تسلمها . ولولب كل جدل هو فكرة السككية أو الشمول . وليست الظاهرات هنا مجرد مظاهر معزولة . فعندما تنتج معاً يحدث ذلك دائماً داخل الوحدة الرفيعة العالية للكل وهي مترابطة فيما بينها بواسطة روابط داخلية . أو بعبارة أخرى يعدل حضور أحدها الآخر في طبيعته العميقة .

غير أن عالم العلم كم . والسكم هو النقيض المقابل تماماً للوحدة الديالكتيكية أو الجدلية . وفي الظاهر فقط تصبح الجملة وحدة . والواقع أن العناصر التي تتألف منها هذه الوحدة لا تحتفظ إلا بعلاقات تلازم وآنية . فهي موجودة معاً ، هذا هو كل مافى الأمر . والوحدة العددية لا تتأثر إطلاقاً بالحضور المشترك لوحدة أخرى . أنها تظل ساكنة ومنفصلة داخل العدد الذي تتعاون في تكوينه . ولا بد أن يكون الأمر على هذا النحو حتى يمكننا أن نعد : لأنه إذا انتجت ظاهرتان كل منهما الأخرى في اتحاد باطنى ، وعدل كل منهما الآخر بالتبادل ، سيكون من المستحيل أن نقرر ما إذا كنا إزاء حدين منفصلين أو إزاء حد واحد .

وهكذا بما أن المادة وفقاً لمفهومها العلمى تمثل تحقق السكم بشكل ما ، فإن العلم يكون في هذه الحالة بمشاغله العميقة ومبادئه ومناهجه نقيض الديالكتيك فإذا تحدث العلم عن القوى التي تنطبق على نقطة مادية انصب إهتمامه الأول على إثبات استقلالها : فكل من هذه القوى يعمل كما لو كان انفراد . وإذا درس الجاذبية التي توقعها الأجسام بعضها على بعض ، عني بتحديد كعلاقة خارجية بالمرء أى بردها إلى تعديلات في الاتجاه والسرعة الخاصين بحركات

هذه الأجسام. ويحدث أن العلم يستخدم كلمة تركيب فيما يتصل مثلاً بالترابطات الكيميائية. ولكن هذا الاستخدام لا يدخل أبداً في حدود المعنى الميجلى . فالجزيئات التى تدخل فى ترابط تحتفظ بخصائصها . وذرة الأوكسجين التى تتحد بذرات الكبريت والهيدروجين لتكوين حامض الكبريتيك أو التى تتحد بالأوكسجين وحده لتكوين الماء تظل محتفظة بهويتها مع نفسها . فليس الماء أو الحامض كلا حقيقياً يغير ويتحكم فى عناصره التكوينية بل نتائج سلبية بسيطة : مجرد حالات .

كل مجهود علم الحياة أو البيولوجيا مركز فى تحويل التركيبات الحية للزعومة إلى عمليات فيزيائية كيميائية . وعندما يستشعر السيد نافيل ( وهو ماذى ) الحاجة إلى إيجاد علم نفسى علمى يتجه إلى السلوكية التى ترى أنواع السلوك الإنسانى كجملة من ردود الأفعال الشرطية . ولن نعتز على كلية عضوية فى أى مكان من العالم العلمى . وإداة العالم هى التحليل وهدفه هو رد المقدر فى كل مكان إلى البسيط . وإعادة التأليف التى يقوم بها بعد ذلك ليست سوى دليل عكسى ، حيث أن رجل الجدل أو الرجل الديالكتيكى يعتبر المركبات كما لو كانت غير قابلة للتحويل أو الفصل وفقاً لمبدأه .

من المؤكد أن انجلز يزعم أن العلوم الطبيعية قد اثبتت أن الطبيعة تقدم فى غاية أمرها بطريقة ديالكتيكية ( جدلية ) لا بطريقة ميتافيزيقية . وأنها لا تتحرك فى عين الدائرة إلى الأبد وأنها لا تتكرر دواماً ولكنها تعرف التاريخ الحقيقى . ثم يذ كر داروين كمثل يساند دعواه : « لقد أطاح داروين بالمفهوم الميتافيزيقى للطبيعة عندما أثبت أن العالم المصوى بأكله هو نتاج عملية نمو مستمرة منذ ملايين السنين » <sup>(١)</sup> .

---

(١) انجلز : ايمن ديريغ يقلب العلم ج ١ ص ١١ طبعة كوست ١٩٣١ .

ولكن من الواضح أولاً أن فكرة التاريخ الطبيعي غير معقولة . فلا يتميز التاريخ سواء بالتغير أو بفعل الماضي وحده خالصاً . بل يمكن تعريفه بأنه استعادة الماضي قصداً بواسطة الحاضر . ومن ثم فإن يكون ثمة سوى تاريخ إنسانى واحد . ومن ناحية ثانية إذا كان داروين قد وضح أن الأنواع تتوالد بعضها من بعض فمحاولته للتفسير أميل إلى النظام الميكانيكى لا الجدلى . وهو يحسب حساب الفروق الفردية في نظريته عن التنوعات البسيطة . وكل واحدة من هذه التنوعات في نظره نتيجة للصدفة الآلية لا لعملية النمو .

ولا يمكن من ناحية الجمود الحركى أو السكونى ( الاستاتيكي ) أن تخلو مجموعة الأفراد المنتمية إلى نوع واحد من بعض من يتغلب على بقية المجموعة بالطول والوزن والقوة أو ببعض التفصيل الخاص . أما فيما يتعلق بالصراع من أجل الحياة فهو لن يستطيع إنتاج تركيبة جديدة عن طريق إزابة النقائص . فلا صراع من أجل الحياة آثار سلبية بالرة طالما أنها تستبعد الأضعف نهائياً .

ويكفى لفهم ذلك أن نوازن بين هذه النتائج وبين للثل الأعلى الجدلى في الصراع الطبقي . ففي الصراع الطبقي تذيب البروليتاريا أو الطبقة العاملة فيها طبقة البورجوازية أو الطبقة الوسطى المرفهة داخل وحدة إجتماعية بلا طبقية . أما الصراع من أجل الحياة فالأقوياء يدفعون تماماً وفي بساطة بالضعفاء إلى الإختفاء . واذن فامتيازات الصدفة لا تنمو ، وإنما تبقى ساكنة بلا حراك وتثقل بلا تغيير عن طريق الوراثة . ذلك أنها حالة وليست هي التي تعدل نفسها بديناميكية داخلية لاعطاء درجة عالية من التنظيم . وسيأتى ببساطة تنوع آخر بالصدفة لينضاف إليه من الخارج ثم تتحقق عملية الاستبعاد بطريقة آلية . فهل يجب أن نحكم بطيش انجلاز أم بسوء نيته ؟ اذ انه يثبت وجود تاريخ للطبيعة عن طريق فرض على يهدف في صراحة إلى إرجاع كل التاريخ الطبيعى إلى تسلسلات آلية .



فهل يكون انجاز أكثر جدية عندما يتكلم عن الفيزياء وعلوم الطبيعة ؟  
انه يقول : « كل تغيير فيزيائي هو عبور من الكم الى الكيف أى ابتداء من كم  
الحركة (من أى شكل) المتضمنة في الجسم (؟) أو الموصولة به . وهكذا  
لا تتأثر حرارة الماء أولاً بحالة سيولته حتى اذا ارتفعت هذه الحرارة أو انخفضت  
جاءت لحظة تتعدل فيها حالة تماسك الماء ويتحول الماء الى حالة البخار أو الى  
حالة الثلج . »

ولكنه يخذلنا في الواقع بلعبة المراة . فالبحث العلمي في الواقع لا يهتم  
اطلاقاً بتوضيح العبور من الكم الى الكيف . أن البحث العلمي يبدأ من  
الكيف (أو الصفة) المحسوس بوصفه مظهرأ خادعاً وذاتياً لكى يتبين وراءه  
الكم (أو العدد) بوصفه حقيقة الكون . وفي سذاجة يأخذ انجاز الحرارة كما  
لو كانت تظهر نفسها أول الأمر مثل كيفية . وحالة الاستياء هذه أو حاله الرضا  
هى التى تجعلنا نفعل ازرار المعطف أو على العكس نخلعه .

لقد رد العالم ذلك الكيف المحسوس (أو الصفة الحسية) إلى كم (أو عدد)  
عندما أيد استبدال معلوماتنا الحسية الفاضلة بمقياس تمدد المسكبات في السوائل .  
ويمد تحول الماء إلى بخار بالنسبة إليه ، ظاهرة كمية أيضاً أو إذا شئنا لا يوجد  
التبخير في نظره إلا من حيث هو كم . وسيتمكن العالم من تحديد البخار عن طريق  
الضغط أو عن طريق نظرية حركية ترد البخار إلى حالة كمية معينة (وضع —  
سرعة) لجسيماتها . فمن الضروري ان نختار أما البقاء على أرض الكيف  
(الصفة) المحسوس وعندئذ يبقى البخار كيفاً (أو صفة) ولكن تبقى الحرارة  
أيضاً إحدى الكيفيات . وهكذا لا نشغل بالعلم ، ونشهد فعل إحدى الكيفيات  
في أخرى . وإما اعتبار الحرارة كما وعندئذ يتعدد العبور من حالة السيولة  
إلى حالة الغازية علمياً بوصفه تغييراً كمياً أى عن طريق الضغط الذى يقاس

ويُباشِر على مكبس الأسطوانة أو عن طريق العلاقات التي يمكن قياسها بين الجسيمات . فالكَم يولد الكَم في نظر العالم والقانون صيغة كمية . . كما أن العلم لا تتوفر لديه أية رموز للتعبير عن الكيف من حيث هو كيف .

فما يزعم انجلز أنه أعطاه لنا كأسلوب أو كخطوة في السلوك العلمى ، ليس سوى حركة عقله البسيطة البحتة التي تذهب من عالم العلوم إلى عالم الواقعية الساذجة والتي تعود بعد ذلك إلى دنيا العلم حتى تلحق عالم الاحساس المحض ، وفضلاً عن ذلك هل هذا الروح والهيء للفكر يشبه بأقل قدر ممكن عملية الديالككتيك أو الجدل حتى لو تركناه يقوم بالروح والهيء ؟ وأين يكون التقدم ؟ فلنسلم بأن تغير الحرارة إذا نظر إليه كياً ينتج تحولاً كيفياً للماء : وعندئذ يتغير الماء ويصبح بخاراً ، وماذا بعد ذلك ؟ يجرى البخار ضغطاً على صمام ضابط الحركة ويرفعه فيصعد إلى الهواء ويبرد ثم يعود ماء . أين هو التقدم ؟ اننى أرى دورة . لا شك أن الماء لم يعد محتوى في الوعاء ولكن في الخارج على الأعشاب والأرض في شكل ندى . وباسم اى ميثافيزيقا أو ما وراء الطبيعة سنرى في هذا التغير للسكانى تقدماً<sup>(١)</sup> .

وقد يمترض بأن بعض النظريات الحديثة مثل نظريات أينشتاين تركيبية . فمعروف أنه لا يوجد عنصر معزول في نسقه : كل حقيقة تتحدد وتعرف بالنسبة

---

(١) لا ينبغي الأمل في التخلص من الموضوع بالكلام هنا عن الكميات الفعالة . ولقد كشف برجنسون منذ زمن طويل عن الخلط والاغلاط في اسطورة الكَم الفعال التي لم تجد علماء الطبيعة النفسانيين . فالحرارة كيف بقدر مانحسها . والدنيا ليست أكثر حرارة منها بالامس ولكنها حربش كل آخر . وبكس ذلك الدرجة التي تقاس حسب التمدد التكميى هي كم تحت وبسيط وتظل فكرة غامضة عن الكيف المحسوس مرتبطة بها لدى الانسان المادى . ولم تحتفظ الفيزياء الحديثة بهذه الفكرة الغامضة ولذلك تزد الحرارة إلى تحركات ذرية معينة . فلن اذن القوة الفعالة ؟ وماذا تكون قوة الصوت وقوة الضوء اذا لم تكن علاقة رياضية ؟

إلى الكون . قد يكون هناك مجال كبير للمناقشة بهذا الشأن . وسأكتفى بملاحظة أنه ليس ثمة ما يقتضى التركيب لأن العلاقات التى يمكن انشاؤها بين الأبنية المختلفة للتركيب داخلية ومتعلقة بالسكيف بينما تظل العلاقات التى تسمح بتحديد وضع أو كثة في نظريات أينشتين متعلقة بالسك وخارجية . على أن هذه ليست هى المشكلة . فسواء كان الأمر خاصاً بنيوتن أو ارشميدس ، لا بلاس أو اينشتين ، فإن العالم لا يدرس السكيفية الماثلة بل الشروط العامة والمجردة للكون . أنه لا يدرس الحدث الذى يعود ثانياً ويبنى في نفسه النور والحرارة والحياة والذي يسمى نفسه لمعان الشمس خلال الأغصان في أحد أيام الصيف ، وإنما يدرس النور عامة والظواهر والحارارية الخاصة بالجسم وشروط الحياة العامة .

ليس ثمة ما يتطلب فحص ظاهرة انكسار الأجسام خلال هذه القطعة من الزجاج ذات التاريخ والتي تمثل التركيبية المجسمة للكون من وجهة نظر معينة وإنما فحص شروط امكان ظاهرة الانكسار عامة . فالعلم مكون من تصورات بالمعنى الميجلى للكلمة . والجدل في جوهره هو على العكس لعبة للمبادئ الفكرية . وللبدا الفكرى كما نعرف لدى هيجل ينظم ويؤسس التصورات سوياً في وحدة عضوية حية من الحقيقة الماثلة بالفعل . فالأرض وعصر النهضة والاستعمار في القرن التاسع عشر والنازية . كل هذه مواضع للمبدأ الفكرى أما الوجود والضوء والطاقة فتصورات مجردة . ويمكن اثراء الجدل في العبور من المجرد إلى المجسد ، أى من التصورات الأولية إلى مبادئ الفكر الأكثر غنى . وهكذا تقف حركة الجدل في اتجاه مضاد لحركة العلم .

وقد اعترف لى أحد المثقفين الشيوعيين بقوله : « صحيح أن العلم والجدل يصوبان نحو اتجاهات متعارضة . فالعلم يعبر عن وجهة النظر البوجوازية وهى

تحليلية بينما جدلنا على العكس هو فكر البروليتاريا نفسه .

ولا مانع عندي طالما أن العلم السوفييتي لا يبدو في مناهجه اختلاف كبير من العلم في الدول البورجوازية . غير أنه في هذه الحالة يحلو لي أن أسأل لماذا يستعير الشيوعيون من العلم الأدلة والبراهين لتأسيس ماديتهم ؟ وأنا أعتقد أن روح العلم مادية . ولكن ها هم يصورونه لنا تحليلياً بورجوازيًا .

ففي لحظة تنقلب الأوضاع وأجد صراعاً واضحاً بين طبعتين : الأولى وهي البورجوازية مادية ومنهج تفكيرها هو التحليل ومفاهيمها (أيديولوجيتها) هي العلم ، والثانية وهي البروليتاريا مثالية ومنهجها في التفكير هو التركيب ومفاهيمها هي الديالكتيك أو الجدل . ولما كان ثمة صراع بين الطبقات فلا بد أن يكون ثمة تمارض أو تفاخر بين الأيديولوجيات أو المفاهيم .. ولكن أبدأ.. يبدو أن الجدل يتوج العلم ويستغل نتائجه . . . ويبدو أن البورجوازية مثالية بحكم استهلاكها للتحليل وبحكم ردها بالتالي ما هو رفيع إلى ما هو سافل : وذلك بدلاً من البروليتاريا التي تفكر بطريقة تركيبية والتي تنقاد للمثل الأعلى الثوري . بل والتي تؤكد عدم إمكان رد التركيب إلى عناصره رغم أنها مادية . من يستطيع إذن أن يفهم ذلك ؟ .

لنعد إذن إلى العلم الذي حقق أدلته سواء كان بورجوازيًا أو لم يكن . ونحن نعرف ما يقوله بشأن المادة : إن الشيء المادي الذي تنبعث فيه الحياة من الخارج والمشروط بحالة العالم الكلية والخاضع لقوى تأتي دائماً من مواضع أخرى والمؤلف من عناصر يضاف بعضها إلى بعض دون أن ينفذ بعضها في بعض وتظل غريبة بالنسبة إليه . . . هذا الشيء المادي خارجي بالنسبة إلى نفسه وخواصه الأكثر وضوحاً وسكونية لا نعدو أن تكون ناتج حركات الجسيمات التي تدخل في تكوينه . والطبيعة كما قال هيجل في عمق شديد مظلم خارجي .

فكيف نجد في هذا المظهر الخارجى مكاناً لهذه الحركة الاستدخالية المطلقة  
للمتمثلة في الديالكتيك ؟ .

ألا نرى أنه وفقاً لفكرة التركيب نفسها سيصعب رد الحياة إلى المادة ورد  
الوعى البشرى إلى الحياة ؟ ويوجد نفس التعارض الزمانى والمكانى الذى  
أكدناه منذ قليل بين وضعية الماديين وبين ميتافيزيقام فيما بين العلم الحديث  
موضوع حب وإيمان للماديين وبين الجدل الذى يحمل منه الماديون اداتهم ومنهجهم  
إلى حد أن يهدم كل منهما الآخر . فسيقولون لك بنفس الهدوء فى إحدى  
المرات إن الحياة ليست سوى سلسلة معقدة من الظواهر الفيزيائية والكيميائية،  
وفي مرة أخرى إن الحياة لحظة لا ترد إلى عناصرها فى الجدل الطبعمى أو يحاولون  
بكل جهدهم وبغير حسن نية أن يعتقدوا كلا الأمرين معاً . ونحس خلال  
حديثهم المضطرب أنهم اخترعوا فكرة اللامردود إلى عناصره وهى فكرة  
زلقة متناقضة . ويرضى السيد جارودى نفسه بذلك . ولكن عندما نسمعه  
يتحدث تذهلنا تأرجحاته : فأحياناً يؤكد بأسلوب مجرد أن الحتمية الآلية قد  
عاشت ويجب استبدالها بالجدل وأحياناً أخرى يعود عندما يجاهد فى شرح  
موقف تجسمى إلى العلاقات السببية الطويلة التى تفترض ظهوراً خارجياً مطلقاً  
للسبب بالنسبة إلى المسبب . وهذه الفكرة عن السبب هى التى تظهر على أفضل  
نحو اختلاط الفكر الكبير الذى وقع فيه الماديون ، وعندما تحدث السيد نافيل  
أن يقوم بتعريف هذه السببية المعجبية التى يجب استخدامها داخل إطار الجدل  
ظهر اضطرابه وبقي صامتاً . وأنا أفهم ذلك إلى حد كبير !

سأقول عن طيب خاطر أن فكرة السبب موقوفة بين العلاقات العلمية وبين  
التركيبات الجدلية . فالمادية بوصفها كما رأينا ميتافيزيقا تفسيرية ( أنها تريد  
تفسير بعض الظواهر الاجتماعية بظواهر أخرى وتفسير النفسى بالبيولوجى

والبيولوجى بالقوانين الطبيعية الكيميائية ( تستخدم مبدئيا الالجال التخطيطى  
على . ولكن بما أنها ترى فى العلم تفسير الكون فهى تنجبه إليه وتقرر فى  
دهشة أن الترابط العلمى غير علمى . أين هو السبب فى قانون جول أو فى ماريوت  
وفى مبدأ أرشميدس أو فى مبدأ كرنوه ؟ إذ غالبا ما يقيم العلم علاقات وظيفية بين  
الظواهر ويختار المتغير المستقبل تبعاً للارتياح . وفضلاً عن ذلك فإنه يستحيل  
استحالة شديدة التعبير عن العلاقة الكيفية للسببية بلغة رياضية . وتلك أغلب  
القوانين الطبيعية بكل بساطة صور الدوال فى النموذج  $y = f(x)$  . وتقيم  
قوانين طبيعية أخرى ثوابت رقمية . وتمطيا قوانين أخرى أيضا ملامح  
الظواهر التى لا تقبل الاسترجاع ولكن دون أن نستطيع أن نقول أن أحد  
هذه الملامح سبب أو علة لما يتلوها ( هل يمكننا أن نقول أن التحلل النووى فى  
انقسام الخلايا هو علة تقطع الليف الخيطى البروتوبلازمى ؟ ) .

وهكذا تظل السببية المادية فى الهواء . فلها أصلها فى القول الميتافيزيقى بأرجاع  
الروح إلى المادة وبتفسير النفسى بالطبيعى . ويتجه المادى إذن نحو الجدلى  
ليأسه من ضالة ما يدعم به العلم تفسيراته العلية . ولكن الجدلى يحمل أكثر  
مما ينبغى . فالوصلة السببية طويلة ، بينما يظل السبب خارجيا عن مسببه .  
ولا يوجد أبداً من ناحية أخرى فى المسبب أكثر مما يوجد فى السبب  
وإلا يظل هذا المتبقى بلا تفسير حسب منظورات التفسير العلمى . والتقدم الجدلى  
على العكس كلى شامل ، فهو يتجه عند كل مرحلة جديدة نحو مجموع الأوضاع  
الفائتة ويضمها كلها فى وسطه . والعبور من مرحلة إلى أخرى هو دائما إثراء ،  
فيوجد فى مركب الموضوع دائما أكثر مما فى الموضوع وفى تقيض الموضوع  
مجتمعين . وهكذا فإن العلة لدى الماديين لا يمكن أن تساند نفسها بالعلم ولأن  
تنوقف بالجدل . أنها تظل مبدأ أو فكرة عملية عادية أو علامة على الجهد الدائم  
الذى يبذله المادى من أجل لف أحدهما نحو الآخر وربط منهجين يستبعد

أحدهما الآخر على التناوب في قوة ، فهي نموذج للتركيب الفاسد ولاستعمالها استعمالاً سيئاً النية .

وليس ذلك أكثر وضوحاً مما هو في المحاولات التي يقوم بها الماركسيون لدراسة الأبنية السامية . فمن ناحية هذه الأبنية بالنسبة إليهم انعكاسات لطريقة الإنتاج : « إذا التقينا كما يقول ستالين بكيت وكيت من الأفكار والنظريات الاجتماعية ، أو بكيت وكيت من الآراء والأنظمة السياسية في ظل جهود الرق والتقىنا بسواها في ظل الانقطاع وبسواها أيضاً في ظل الرأسمالية فليس تفسير ذلك بالطبيعة أو بخواص الأفكار والنظريات والآراء والأنظمة السياسية نفسها ولكن يكون تفسيره بالأحوال والظروف المتنوعة لحياة المجتمع المادية في فترات النمو الاجتماعي المختلفة . أن ما يحدد أفكار المجتمع ونظرياته وآراءه السياسية وأنظمته السياسية هو حالة ذلك المجتمع وظروف حياته المادية<sup>(١)</sup> »

وفي استخدام لفظ « انعكاس » وفعل « يحدد » وكذلك في أسلوب هذه الفقرة العام دلالات كافية . اننا نسير في مجال الحتمية ، ويساند البناء السامي بأكمله وبهيئته الوضع الاجتماعي أو الحالة الاجتماعية التي يعكسها . وعلاقة طريقة الإنتاج بالنظام السياسي هي علاقة سبب بمسبب . هكذا استطاع ساذج مرة أن يرى في فلسفة اسبينوزا انعكاساً دقيقاً لتجارة الحبوب في هولندا . ولكن في نفس الوقت يجب أن يكون للمفاهيم نوع من الاكتفاء في الوجود وفي الفعل تمويضاً عن الموقف أو الوضع الاجتماعي الذي تخضع له . وذلك لمواجهة الاحتياطات الخاصة بالدعاية للماركسية . وهذا يعني عموماً أن يكون للمفاهيم استقلال ذاتي بالنسبة إلى كل الأبنية الأساسية . ومن هنا يلجأ الماركسيون إلى

(١) ستالين : المادية الجدلية والمادية التاريخية . الطبقات الاجتماعية ( باريس ) .

الجدل ويجعلون من البناء السلى مركب موضوع وتقيضه أو تركيباً يصدر  
بالتأكيد عن ظروف الإنتاج والحياة المادية ولكن على أن تسكون طبيعة  
النمو وقوانينه ذات استقلال حقيقى .

ويقول ستالين فى نفس الرسالة : « لا تبرغ الأفكار والنظريات الاجتماعية  
الجديدة إلا عندما يضع نمو الحياة المادية فى المجتمع مهام جديدة أمام المجتمع .  
إذا برغت أفكار ونظريات اجتماعية جديدة فذلك على وجه التعديد لأنها  
ضرورية بالنسبة إلى المجتمع ولأن حل المشاكل الملحة التى يسوقها نمو الحياة  
المادية للمجتمع مستحيل بدون فعل هذه الأفكار والنظريات الاجتماعية  
التنظيمية الباعث على الحركة والتحول »<sup>(١)</sup>

لقد أخذت الضرورة شكلاً آخر بالمرة كما نرى فى هذا النص . ان الفكرة  
تبرغ لأنها ضرورية لاستكمال المهمة الجديدة . أى أن المهمة تستدعى قبل تمامها  
الفكرة التى ستعينها على التمام . فالفكرة وضعت على شكل مصادرة وسبب  
حدوثها هو الفراغ الذى نبقى لملؤه ، ونفس هذا التعبير « تحدثه » فى الواقع  
هو الذى يعود ستالين إلى استخدامه بعد بضعة أسطر . فهذا الفعل المستقبلى  
وهذه الضرورة التى تسكون شيئاً واحداً مع الغائية وهذه القوة التنظيمية الباعثة  
على الحركة والتحول فى الفكرة .. هذا كله يميدهنا بوضوح فوق أرض الجدل  
الهيكلى . ولكن كيف استطيع الاعتقاد فى تأكيدى ستالين معاً ؟

هل الفكرة « محدودة بواسطة الحالة الاجتماعية » أم « بسبب حدوثها  
المهام الجديدة التى تحتاج إلى آتمام ؟ » هل يجب أن نعتقد ما يقوله من أن « الحياة  
الروحية فى المجتمع انمكاس للحقيقة الموضوعية وانمكاس للوجود » أى أنها

---

(١) المرجع السابق ١٦ .



حقيقة مستمدة من سواها ومستعمارة بغير وجود خاص وشيء مماثل لمفهوم «الليكتا» عند الروائيين ؟ أم أن نؤكد مع لينين على عكس ذلك أن « الافكار تصير حقائق حية عندما تعيش في وعى الجموع البشرية ؟ » علاقة سببية طويلة تقتضى سكون المسبب أو الإنعكاس أم علاقة جدلية تركيبية تقتضى أن يعود التركيب النهائى إلى نفسه فوق تركيبات جزئية انتجته كيما يضمها ويذيبها في نفسه وتقتضى بالتالى أن تعود الحياة الروحية التى تصدر عن الحياة المادية للمجتمع إلى نفسها فوق تلك الحياة المادية ثم تمتصها بأكلها ؟ فالماديون لا يقررون شيئاً انهم يتأرجحون من أحد الرأيين إلى الآخر . انهم يشعرون الققدم الجدلى بصورة مجردة بينما تقتصر دراساتهم التجسيمية في معظم الأوقات على التفسيرات القديمة التى قال بها «تين» مستخدماً حتمية الوسط والزمن<sup>(١)</sup> .

وهناك أكثر من ذلك . ما هو على وجه الدقة هذا التصور الذى يستخدمه الجدليون بشأن المادة ؟ إذا كان مستعاراً من العلم فيكون هذا التصور أشد التصورات املاقاً وسيذوب في تصورات أخرى حتى يصبح مبدأ فكرياً مائلاً وهو الأكثر اثراء . وهذا المبدأ الفكرى سيعتوى في نفسه على تصور للمادة كواحد من ابنيتة ، ولكن بدلاً من أن يعينه تصور للمادة على تفسير نفسه سيقوم المبدأ الفكرى نفسه بتفسير تصور للمادة . ومن المسموح به في هذه الحالة الانطلاق من المادة بوصفها أشد التجريدات خواء . ومن المسموح به أيضاً الانطلاق من الوجود كما فعل هيجل . والاختلاف ليس كبيراً طالما كانت نقطة الانطلاق الهيجلية الاختيار الأفضل بوصفها الأكثر تجريداً .

ولكن إذا وجب حقاً علينا أن نعكس الجدل الهيجلى وأن نوقفه على قدميه وجب أيضاً أن نسلم بأن المادة المختارة كنقطة انطلاق للحركة الجدلية لا تبدو

(١) الوسط عندهم ببساطة معرفة بطريقة الحياة المادية على وجه التعديد .

لدى الماركسيين كأشد التصورات املاقاً ولكن كأكثر المبادئ الفكرية ثراءً ، أنها والكون شيء واحد وهي وحدة كل الظواهر ، فالأفكار والحياة والأفراد ليسوا سوى بعض طرائقها. وهي اجمالاً الكل الشامل الكبير بمعناه عند اسبينوزا . ولكن إذا كان الأمر كذلك وإذا كانت المادة من المفهوم الماركسى هي الضد المقابل تماماً للروح الهيكلية فإننا سنصل إلى هذه المفارقة الغرامية من أن الماركسيه عندما أرادت إعادة وضع الجدل فوق أرجله قد جعلت من نقطة انطلاقها المبدأ الفكرى الأكثر غنى ، ولاشك أن الروح من مبدأ الطريق بالنسبة إلى هيجل ولكن بوصفها بالقوة كمجرد نداء. فالجدل لا يمدو أن يكون شيئاً واحداً مع تاريخه .

أما بالنسبة إلى الماركسيين فنقطة الانطلاق على العكس هي المادة الكلية بالفعل وهي معطاة أولاً بينما لا يكون الجدل الذى تطبقه على نفسها فيما يتعلق بتاريخ الأنواع أو بتطور المجتمعات البشرية سوى صورة للصير الجزئى لاحدى طرائق هذه الحقيقة . ولكن إذا لم يكن الجدل تعاصر العالم نفسه وإذا لم يكن ثراء تقدمياً مستمراً فليس هو بشيء اطلاقاً ؛ وعندما عاد الجدل بالضرورة أعطته الماركسية نفحة ربانية . ويرد على خاطرنافضة الدبة وحجرة بلاطها بالمناسبة كما جاءت فى الخرافات .

ولعلك تقول : كيف . . . أو لم يفتبهوا إلى ذلك ! فاللاديون قد بنوا بدون حسن نية تصوراً زلقاً متناقضاً للمادة. فأحياناً هو ذلك التجريد الفقير وأحياناً السكلية العينية الشديدة الثراء حسب احتياجاتهم ، وهم يقفزون من الواحدة إلى الأخرى ويضعون الأولى قناعاً للثانية والعكس . وحينما نظاردهم فى النهاية حتى لا يملكنهم بعد ذلك الافلات يمانون أن المادية منهج أو اتجاه روحى ، وإذا دفعهم إلى أكثر من ذلك يقولون انها أسلوب حياة ، وليسوا مخطئين إلى

جد كبير. وسأختار لنفسى بكل ارتياح من جانبى إحدى صور روح الجسد والهرب أمام النفس. ولكن إذا كانت المادية موقفاً إنسانياً بكل ما تحمله من الذاتية والتناقض والعاطفية فلا يحاولن أحد تقديمها إلينا بوصفها فلسفة صارمة مثل مذهب الموضوعية .

وقد شهدت قوماً ممن تحولوا إلى المادية وكأنهم يدخلونها كدين . وسأقوم بتعريفها بوصفها ذاتية أولئك الذين يخرجون من ذاتيتهم . وهى أيضاً بكل تأكيد انحراف مزاج أولئك الذين يعانون داخل أجسامهم والذين يعرفون حقيقة الجوع والأمراض والعمل اليدوى وكل ما من شأنه أن يقوض الانسان . وفى كلمة واحدة هى مذهب من الحركة الأولى مشروعة تماماً وخاصة عندما تعبر عن رد الفعل التلقائى لأحد المضطهدين بالنسبة إلى وضعه . ولكن ليس هذا مبرراً لأن تكون الحركة الصالحة . فهى حركة تحتوى دائماً على حقيقة من الحقائق ولكنها تتجاوزها ، وليس فى تأكيد حقيقة العالم المادى الساحقة ضد المثالية ما يلزم بأن يكون المرء بالضرورة مادياً ، وسنعود إلى هذا .

ولكن فضلاً عن ذلك كيف احتفظ الديالكتيك بضرورته عند هبوطه من السماء إلى الأرض ؟ لا يحتاج الوعى الميجلى إلى افتراض الجدل . فليس الجدل شاهداً موضوعياً خالصاً يشهد من الخارج توالد الأفكار : أنه هو نفسه جدل ويتوالد فى نفسه وفقاً لقوانين التقدم التركيبى ، وليس ثمة حاجة إطلاقاً إلى أن يفترض الجدل الضرورة فى العلاقات ، أنه هو نفسه تلك الضرورة وهى حياته ، ولا يأتية يقيفه من بعض الحقائق القابلة للنقد بشكل من الاشكال ، ولكن من الهوية التقدمية بين جدل الوعى ووعى الجدل ، وإذا كان الجدل يمثل على العكس طريقة نمو العالم للمادى وإذا لم يكن الوعى سوى انعكاس للوجود أو نتاج جزئى أو لحظة تقدم تركيبى عندما لا يحقق هويته كاملة مع

للجلد بأكله . . وإذا حاجته من الخارج — بدلا من أن يشهد من الداخل  
توالده الخاص - مشاعر ومفاهيم ذات جذور بخارجه يخضع لها دون أن ينتجها  
فلن يكون سوى حلقة في سلسلة ذات بداية ونهاية متباعدتين . وماذا يمكنه  
أن يقول عن « التأكد » فوق السلسلة إلا أن يكون السلسلة بأكلها ؟

فالجلد يضع فيها بعض مسبباته ويتابع حركته ، ويمكن أن يحكم الفكر  
عندما يتأمل مسبباته بأن هذه المسببات دليل على وجود طريقة التقدم التركيبية  
وجوداً احتمالياً ، أو يمكنه كذلك أن يقوم بتكوين تخمينات متعاقبة بتقدير  
الظواهر الخارجية ، على أى حال يجب أن يرضى الفكر بالنظر إلى الجدل  
بوصفه افتراضاً خاصاً بالعمل وبوصفه منهجاً ينهى تجربته ، ونجاحه هو الذى  
يزكيه ويبرره .

فمن أين يأتى اذن تمسك للماديين بهذا المنهج فى البحث بوصفه بقاء كونيا  
ومن اين لهم أن يظهروا بمظهر للتأكد الواثق من « أن العلاقات وشرطية  
الظواهر المتبادلة القائمة على المنهج الجدلى تنشئ قوانين المادة المتحركة  
الضرورية »<sup>(١)</sup> ، ما دامت علوم الطبيعة تتقدم بروح مناقضة وتستخدم مناهج  
متمارضة على نحو صارم وما دامت علوم التاريخ لا تزال فى خطواتها الأولى .  
من الواضح أنهم عندما نقلوا الجدل من عالم إلى آخر لم يشاءوا التخلي عن  
الامتيازات التى كان يتمتع بها فى العالم الأول ، فاحتفظوا له بضرورته وبقينه  
بينما تنجحوا عن وسيلة الاشراف عليهما . وهكذا شاءوا اعطاء للمادة طريقة النمو  
التركيبى التى لا تنتمى إلا إلى الفسكرة واستعاروا من انعكاس الفكرة فى  
ذاتها نموذجاً لليقين ليس له محل فى تجربة العالم . .

ولكن فى لحظة تصبح للمادة نفسها فكرة . انها تحتفظ اسمياً بكتافتها

(١) ستالين : نفس المرجع ص ١٣ .

وسكونها وظهورها الخارجى. بل أنها تعطى - أكثر من ذلك - شفافية كاملة مادامنا نملك القدرة على اتخاذ قرار بشأن عملياتها الداخلية ، إذ أنها تركيب وتتقدم بواسطة اثرات ثابتة ، ولا نتخذه في الأمر ، فليس هننا تجاوز للمادية والمثالية<sup>(١)</sup> في وقت واحد معاً ، إذ توضح الكثافة والشفافية والظهور الخارجى والظهور الداخلى والسكون والتقدم التركيبى . . . توضح هذه كلها ببساطة متقابلة ما بداخل الوحدة الخلدعة الخاصة بالمادية الجدلية .

وبقيت المادة نفس ما أشار إليه العلم ولم يكن ثمة ضم أو توحيد بين المتقابلات المتعارضة لعدم وجود تصور جديد يصهرهما فعلاً في ذاته ولا يكون على التحديد تصور المادة أو تصور الفكرة . وليس يمكن عبور تعارضهما بأن نمرزو إلى أحد الاضداد خفية صفات الآخر ، والواقع يجب الاعتراف بذلك أن للمادية حين تصف نفسها بالجدلية تدخل الفلسفة المثالية .

وكما يزعم الماركسيون عن أنفسهم أنهم وضعيون ويهدمون وضعيتهم باستخدام الميتافيزيقا استخداماً ضمنياً . . .

وكما ينادون بعقلانيتهم ثم يحطمونها بمفهومهم عن أصل الفكر . . . فإنهم يفكرون أيضاً مبدأً وهو مبدأ المادية في نفس الوقت الذى يضعونه فيه بأن يلجأوا سرّاً إلى المثالية<sup>(٢)</sup> .

(١) رغم ما ادعاه ماركس بهذا الشأن أحياناً. إذ كتب سنة ١٨٤٤ انه كان ينبغي تجاوز التعاون بين المثالية والمادية . وحين علق هنرى ليفيغرى على تفكيره بهذا الصدد أعلن في بحثه عن المادية الجدلية ( ص ٥٣ - ٦٤ ) : « ان المادية التاريخية المبر عنها بوضوح في المفاهيم الألمانية تبلغ وحدة المثالية والمادية المشار إليها والتي أعلنت في مخطوط سنة ١٨٤٤ » . واذن فلماذا يكتب جارودى المتحدث الرسمي الآخر باسم الماركسية في مجلة الآداب الفرنسية : « يرفض سارتر المادية ويزعم مع ذلك خلاصه من المثالية . وهكذا يكشف غرور هذا الثالث المرفوع المستحيل ؟ » فأى خلط ذاك في هذه المقول !

(٢) قد يتعرض أحدهم على أنى لم يتعرض للأصل المشترك لكل التحولات في الكون ألا وهو

ويعكس هذا الخلط في موقف المادية الذاتى على مذهبها الخالص بها :  
فللمادية تبيح أو تميز . . . » هكذا قال ستالين ، ولكن لماذا تبيح أو تميز ! .  
لماذا أذن تميز أن الله موجود وأن العقل هو انعكاس المادة وأن نمو العالم يتم  
بواسطة صراع القوى المتضادة وأن هناك حقيقة موضوعية وأنه لا يوجد في  
العالم أشياء لا تعرف ولكن أشياء لم تعرف بعد قط .

لا إجابة على هذا . ولكن إذا كان صحيحا أن الأفكار والنظريات  
الاجتماعية الجديدة التى أحدثتها المهام الجديدة الفاجعة عن نمو الحياة المادية في  
المجتمع تخط لنفسها سبيلا جديدا أو تصبح زاثا الجموع الشعبية التى تعبثها وتنظمها  
ضد القوى الفاشية في المجتمع حتى تيسر بذلك قلب هذه القوى التى توقف نمو  
الحياة في المجتمع . . . إذا كان هذا كله صحيحا فسيبدو واضحا أن هذه الأفكار  
قد تبنتها البروليتاريا لأنها تقدر لها وضعها الحاضر واحتياجاتها . وكذلك لأنها  
الإدارة الأكثر فعالية لفضالها ضد الطبقة البورجوازية .

يقول ستالين في المرجع السابق : إن سقوط أصحاب المذاهب الطوبوية  
بما في ذلك الاهلانيون والقوضيون والاشتراكيون الثوريون يمكن تفسيره  
مع أشياء أخرى من واقع عدم اعترافهم بالدور الأولى لظروف الحياة المادية

---

الطاقة وعلى أنى وقفت فوق أرض الآلية . من أجل تقدير المادية الديناميكية . واجب على ذلك  
بأن الطاقة ليست حقيقة تدرك ادراكا مباشرا ولكنها تصور مجمل رعاية بعض الظواهر وبأن  
العلماء يعرفونها بأنارها أكثر مما يعرفونها بطبيعتها ويطعون على الأكثر كما قال بوانكاريه بشأنها  
أنها « شيء ما باق » . بل وأكثر من هذا ان القليل الذى يمكننا ان نقوله عنها يتعارض بقوة مع  
مقتضيات المادية الجديدة : فالكم الكلى يظل محفوظا ويشير مواضعه بكميات مجهولة ويسأل  
انخفاضاً متدرجاً ثابتاً . وهذا المبدأ الأخير خاصة متعارض مع مستلزمات الجدل الذى يريد  
الانزواء في كل خطوة . ولا ينبغي ان نفسى بالإضافة إلى ذلك ان أى جسم يتلقى دائما طاقته من  
الخارج (حتى الطاقة الخاصة بداخلية الثرة مكتسبة) : واذا يمكننا دراسة مشاكل تبادلات  
الطاقة في إطار مبدأ السكون العام . وتحويل الطاقة إلى عجلة للجدل يشبه تماماً تحويلها  
بالعنف إلى فكرة .

للمجتمع في نمو المجتمع . فهم يؤسسون نشاطهم العملي بعد وقوعهم في المثالية لا على احتياجات نمو الحياة المادية للمجتمع ولكن في إستقلال عن هذه الاحتياجات وبالرغم منها ، أى على خطط مثالية وعلى مشاريع عامة منفصلة عن حياة المجتمع الحقيقية . أن ما يعطى القوة والحيوية للماركسية اللينينية هو أنها تستند في نشاطها العملي إلى احتياجات نمو الحياة المادية للمجتمع على وجه التحديد دون انفصال عن الحياة الحقيقية للمجتمع قط » .

وإذا كانت المادية افضل لإداة للعمل فإن حقيقة ذات طابع برجماتيكي أو نفعي . وهى مذهب صحيح بالنسبة إلى الطبقة العاملة لأنها تلائمها . ولما كان من الضروري أن يتحقق التقدم الاجتماعى بواسطة الطبقة العاملة فإنها من ثم أصح من المثالية التى طالما خدمت مصالح البورجوازية عندما كانت طبقة صاعدة والتى لا تملك اليوم سوى إيقاف نمو الحياة المادية في المجتمع .

ولكن عندما تنتهى البروليتاريا من ابتلاع الطبقة البورجوازية في جوفها ومن تحقيق المجتمع غير الطبقي فستظهر مهام جديدة تكون سبباً بدورها في أحداث أفكار ونظريات اجتماعية جديدة ، وعندئذ تكون المادية قد عاشت بحكم كونها فكر الطبقة العاملة ولم يعد هناك طبقة عاملة ، ذلك أن المادية تصير رأياً إذا أخذناها موضوعياً كما لو كانت تعبيراً عن احتياجات ومهام إحدى الطبقات ، أى أنها تصير بوضعها ذاك قوة للتعمئة والتحول والتنظيم تقاس الحقيقة الموضوعية بالنسبة إلى قوتها في العمل . وهذا الرأى الذى يدعى أنه يقينى يحمل في نفسه هدمه الذاتى ، لأن هذا الرأى باسم مبادئه نفسها يجب أن يعتبر نفسه واقعة موضوعية وانعكاساً للوجود وموضوعاً من موضوعات العلم ، وفي نفس الوقت يهدم العلم الذى يقتضى تحليله وتثبيته على صورة رأى على الأقل .

فالدور هنا واضح ويظل المجموع في الهواء طافياً على الدوام بين الوجود والعدم ، والمؤمن برأى استتالين يتخلص من هذا الدور عن طريق الإيمان ، إذا كان يأخذ بالمادية فذلك لأنه يود العمل وتغيير العالم . وعندما يكون المرء ملتزماً بمنزل هذا المشروع المريض فليس لديه الوقت ليتباطأ في اختيار المبادئ التي تعضده . أنه يعتقد في ماركس وفي لينين وفي استالين ، وهو يميز مبدأ السلطة ويحتفظ في النهاية بالإيمان الأعمى المستريح في أن المادية يقين ، وسيؤثر هذا الاعتقاد مرة أخرى على موقفه العام ازاء كل الأفكار التي يقترحونها عليه .

وإذا ضغطت عن قرب مذاهب مثل هذا الشخص أو طرفاً من تأكيداته المحسنة سيقول لك أنه ليس لديه وقت يضيعه ، وإن الموقف يتطلب السرعة ، وأنه ينبغي عليه أن يعمل أولاً ، وأن يعتمد إلى الضمان بأسرع ما يمكن وأن يعمل من أجل الثورة . فيما بعد قد يجد الوقت والفراغ ليعيد النظر في المبادئ أو بمعنى أصح أنها ستضع نفسها موضع الإستفسار مرة أخرى من تلقاء نفسها ، أما الآن فيجب على المرء أن يرفض كل معارضة لأنها قد تضعف جانبه .

وهذا أمر وجيه . أما أن يقول هذا الشخص بدوره الهجوم وينقد الفكر البورجوازي أو أى وضع فكري متهم بالرجعية زاعماً هذه في المرة امتلاك الحقيقة ، فإن نفس المبادئ التي أخبرنا عنها منذ زمن قصير أن الوقت لم يكن ملائماً للاعتراض عليها تتحول في لحظة إلى بدائه . . . أنها تنتقل من مستوى الآراء للفيذة إلى مستوى الحقائق .

ويقال له أن أنصار تروتسكي مخطئون ولكنهم ليسوا كاتدمون مرشدين للبوليس ، ويقال له : إنك تعرف جيداً أنهم ليسوا كذلك ، فيجيب : بل على العكس أننى أعنى تماماً أنهم كذلك ، أما ما يفكرون فيه في الواقع فلا يهمنى . . لا وجود للذاتية . . أما من الناحية الموضوعية فهم يقومون بدور البورجوازية



ويسلكون سلوك المحرضين والمرشدين البوليسيين . لأن القيام بدور البوليس لاشعورياً يؤدي نفس ما يؤديه أن تعير البوليس معاوتتك عن عمد .

فيقال له على وجه التعديد : لا . . . ليس هناك تعادل بين العاملين ، وأن سلوك أنصار تروتسكي لا يشبه إطلاقاً بكل موضوعية سلوك رجال البوليس . وعندئذ يرد بقوله ان هؤلاء صارون بنفس درجة هؤلاء وإن كلا من هؤلاء وهؤلاء يؤثران في إيقاف تقدم الطبقة العاملة ، وإذا ألح محاوره وأبان له أن ثمة طرقاً كثيرة لإيقاف هذا التقدم وأن هذه الطرق غير متعادلة حتى في آثارها . . . فإنه يجيب على نحو بديع بأن هذه الفروق لا تبهم ولو كانت حقيقية : اننا في فترة الصراع والوقف بسيط والأوضاع حاسمة ، فعلام التدقيق ؟ وليس على المشايخ الشيوعية أن يضايق نفسه بمثل هذه الدقائق . وهكذا نجد أنفسنا عائدين مرة أخرى إلى النافع . وتتأرجح من ثم هذه العبارة : « المناصر لتروتسكي مرشد بوليس » دوماً من مرتبة الرأي النافع إلى مرتبة الحقيقة الموضوعية<sup>(١)</sup> .

ولا يظهر غموض فكرة الماركسية عن الحقيقة أفضل مما يظهرها موقف الشيوعى إزاء الرجل العالم : فالشيوعيون يملنون تأييدهم له ويستغلون اكتشافاته ويجمعون من فكره النموذج الأوحده للمعرفة ذات القيمة . ولكنهم رغم ذلك لا يتخلون عن حذرهم منه ، وطالما أنهم يستندون إلى الفكرة العملية الصارمة عن الموضوعية فإنهم يحتاجون إلى روحه النقدية وإلى ذوقه في البحث وفي الإنكار وإلى وضوحه في رفض مبدأ السلطة وفي لجوئه دوماً إلى التجربة أو البدهة العقلية . ولكنهم يحذرون نفس هذه الفضائل من حيث هم مؤمنون ومن حيث يضع العلم من جديد موضع الشك كل الاعتقادات . فإذا جاء بصفاته العملية داخل الحزب وإذا أيد حق فحص المبادئ أصبح العالم عندئذ

(١) اننى اقوم هنا بتلخيص عائدات عن شيوعية تروتسكي جرت في مناسبات كثيرة بين بعض المثقفين الشيوعيين وبينى . وفى كل مره كانت المحادثه تدور على نحو ما بينت .

متقفا وعارضوا من ثم حريته الفكرية الخطرة التي تعبر عن استقلاله المادى النسبي بإيمان العامل المشايخ الذى يحتاج بحكم وضعه نفسه إلى الاعتقاد في توجيهات رؤسائه<sup>(١)</sup>.

ها هي إذن المادية التي يريدون منى أن اختارها: شبح... بروتية (ملك مصر) الذي لا يمسك به أحد... مظهر كبير غامض متناقض. انهم يطلبون إلى أن اختار اليوم بالذات بمطلق حرية الفكر، وفي وضوح تام؛ وما ينبغي أن اختاره في حرية ووضوح وفي أحسن أحوال الفكرية هو مذهب يهدم الفكر... اننى أعرف أنه لا يوجد سبيل آخر للنجاة والخلاص أمام الإنسان سوى تحرير الطبقة العاملة. اننى أعرف ذلك قبل أن أكون ماديا وبمجرد الاستكشاف البسيط للوقائع. اننى أعلم أن مصالح العقل في جانب البروليتاريا. فهل يدعو ذلك إلى أن أطلب إلى فكرى الذى ساقى إلى هذا أن يهدم نفسه بنفسه حتى أفرض عليه رغم ذلك أن يتخلى عن مقاييسه، وأن يفكر في المتناقض، وأن يمزق بين دعاوى متعارضة وأن يفقد كل شيء حتى الوعى الواضح بنفسه وأن يلقي بنفسه عميانا في سباق يبعث على الدوار الذى يؤدي إلى الإيمان؟

كان بسكال يقول: اجلس على ركبتك وستؤمن، ويجاور هذا المذهب مذهب المادية، ولكن إذا كان ينبغي على وحدى أن أهبط على ركبتى، وإذا كنت أضمن بهذه التضحية سعادة البشر كان على بلا شك أن أوافق على ذلك، ولكن المسألة تقتضى التخلي من أجل الجيم عن حقوق حرية النقد وعن الوضوح البديهي وعن الحقيقة آخر الأمر. ويقال لى أن كل ذلك سيد إلينا مؤخراً، ولكن لا دليل على ذلك، كيف تمكننى أن أعتقد في وعد أعطى لى

---

(١) فكما نرى في مسألة لينسكو العالم الذى كان يؤسس منذ بعض الوقت السياسة الماركسية مع ضمان المادية ولم يلبث أن اضطر إلى أن يضجج تاباً في إعائه لمقتضيات هذه السياسة. ها هنا دائرة مفرغة.

باسم المبادئ التي تهدم نفسها بنفسها ؟ أنا لا أعرف سوى شيء واحد : وهو أنه يجب اليوم بالذات أن يرفض فكري نفسه . فبهل وقعت في هذه المعضلة التي لا تقبل : وهى إما خيانة البروليتاريا من أجل خدمة الحقيقة أو خيانة الحقيقة باسم البروليتاريا ؟

وإذا نظرت إلى الإيمان المادى لا من حيث مضمونه ومحتواه ولكن من حيث تاريخه كظاهرة اجتماعية فإننى ألحظ بوضوح أنه ليس نزوة من نزوات المثقفين ولا مجرد غلطة فيلاسوف ، ومهما بعدت في فحصه فأننى أجده مقيداً بالموقف الثورى أو مشدوداً إليه . ان أول من أراد تخليص البشر من مخاوفهم ومن أغلالهم وأول من شاء محو العبودية في محيطه هو بالإسم ابيقور الذى كان مادياً ، ولم يشارك مادية الفلاسفة الكبار أو مادية المجتمعات الفكرية بقدر ضئيل في التمهيد لثورة ١٧٧٩ . ويستخدم الشيوعيون كذلك بكل سرور دليلاً يشبه بخاصته الدليل الذى استخدمه الكاثوايكية في الدفاع عن إيمانها من أجل حماية دعواها : « إذا كانت المادية خاطئة — هكذا يقولون — فكيف تفسر أنها أدت إلى اتحاد الطبقة العاملة وأنها تبيح قيادتها في النزاع وأنها جعلتنا بحنى هذه السلسلة من الانتصارات أثناء نصف القرن الأخير على الرغم من أشد الاضطهادات عنفاً ؟ » .

وليس هذا الدليل الكسمى الذى ينهض ويقوم على أساس النجاس اللاحق منعدم القيمة . فمن المؤكد أن المادية اليوم فلسفة البروليتاريا تماماً على أساس أن البروليتاريا ثورية . ويحمل هذا المذهب الرهيب الكاذب أشد الآمال عنفاً وأكثرها نقاء ، وصارت هذه النظرية التي تنكر حرية الإنسان جذرياً أداة تحرر الإنسان الأكثر جذرية . وهذا يعنى أن مضمون المادية ملائم لتعبئة وتنظيم القوى الثورية . ويعنى أيضاً أن ثمة علاقة عميقة بين وضع إحدى الطبقات .

المضطهدة وبين التعبير للمادى عن ذلك الوضع . ولكن لا يمكننا أن نستنتج من ذلك أن المادية فلسفة أو أنها هي الحقيقة .

ويجب أن تحتوى للمادية على حقائق بطريقة لاشك فيها بقدر ما تميز فعلا متفاسقا وبقدر ما تعبر عن وضع مائل وبقدر ما يجد فيها ملايين الناس أملاً وصورة لحالتهم . ولكن هذا لا يعنى إطلاقاً إنها بأكملها مذهب صحيح . ويمكن أن تنطى الحقائق التى تشملها وأن تفرق فى الخطأ من جديد ، ويجوز أن يعمد الفكر الثورى حياً فى العلاج السريع إلى عمل مسودة لبناء مؤقت سريع لوصولها ، وهذا هو ما يسمى بلغة الخياطين « الترقيع » أو « الرقعة » ، وفى هذه الحالة يوجد فى المادية أكثر جداً مما يستلزمه الرجل الثورى ، ويوجد فيها أيضاً أقل بحكم أن هذا « الترقيع » الاضطرابى المتمثل للحقائق يعمها من الانظام فيما بينها تلقائياً ومن الحصول على وحدتها الحقيقية .

والمادية بلا أدنى اعتراض هى الأسطورة الوحيدة التى تتلاءم مع مقتضيات الثوريين ، ولا تذهب السياسة إلى أبعد من ذلك . فالأسطورة تخدعها وهى تقبها . ولكن من أجل دوام مشروع المادية وقتاً طويلاً ؛ فإن احتياجها يكون أكبر إلى الحقيقة لا إلى الأسطورة . وعمل الفيلسوف هو تجميع الحقائق التى تخويها المادية وإنشاء فلسفة ملائمة شيئاً فشيئاً تماماً كما تلاءم الأسطورة التزامات الثوريين ، وأفضل طريقة لاكتشاف هذه الحقائق أولاً وسط الخطأ الذى تستعجم فيه ، هى تحديد الالتزامات ابتداء من فحص واع لموقف الثورى واعادة تمهيد الطريق فى كل حالة ... هذا الطريق الذى تأدوا منه إلى إعلان التمثيل للمادى لا يكون ثم النظر فيما إذا لم تكن هذه الالتزامات قد حادت واستدرت عن معناها الأول فى كل مرة . فقد تمضى هذه الالتزامات إذا خلصناها من الأسطورة التى تثقل عليها وتضع قناعاً فيما بينها وبين نفسها ...

قد تلمضى هذه الالتزامات مخططة خطوطاً كبيرة لفلسفة متسقة تملو على اللادية  
لمجرد كونها وصفاً حقيقياً للطبيعة وللحلاقات الإنسانية .

## ٢ - فلسفة الثورة

لقد كانت لعبة النازيين ومعاونيهم خلط الأفكار ، وتسمى نظام بيتان  
باسم الثورة . وبلغ الأمر من العبث مبلغاً أمكن معه أن نقرأ في أحد الأيام  
بالخط المريض في صحيفة الجيرب : « الثبات هو شعار الثورة القومية » .  
ويصح إذن أن نذكر بعض الحقائق الأولية ، ولتعاشى كل إفتراض سابق  
سنأخذ بتعريف بعدى لاحق يعطيه ١ . ماتيز المؤرخ إلى الثورة . يكون ثمة  
ثورة في رأى ماتيز إذا صحب تغيير الأنظمة تعديل عميق في نظام الملكية .

ونسسمى الحزب أو الشخص المنتمى إلى حزب ثورياً إذا كانت أفعاله  
تمهد عن قصد لثورة مشابهة ، وأول ملاحظة يجب تقديمها أنه ليس من حظ  
أى واحد أن يكون ثوريا . لاشك أن وجود حزب قوى منظم يهدف إلى  
الثورة يمكنه أن يمارس جذبه للأفراد أو للجاعات من كل صنف ، ولكن  
لا يمكن أن يصدر تنظيم هذا الحزب إلا عن أشخاص من ذوى حالة اجتماعية  
معينة . أو بعبارة أخرى ، الرجل الثورى رجل متموضع ، ومن الواضح إننا  
لا نعتز عليه إلا بين المضطهدين . ولكن لا يكفي أن يكون المرء مضطهداً كي  
يكون ثوريا ، قد نستطيع أن نعد اليهود من بين المضطهدين . وذلك ميسر  
أيضاً لبعض الأقليات السكانية في بعض البلاد . ولكن أغلب هؤلاء  
مضطهدون داخل إطار الطبقة البورجوازية بسبب بسيط وهو أنهم يقاسمون  
الطبقة التى تضطهدهم الامتيازات ويشاركون في صنع الظلم ويتنافسون على

السلطة ... فهم لا يستطيعون التمهيد لهم هذه الامتيازات دون وقوعهم في تناقض .

وبنفس الطريقة ان نسمى القوميين الإقطاعيين في المستعمرات أو السود الأمريكيين ثوريين على الرغم من أن مصالحهم قد تتفق مع مصالح الحزب الذى يمهّد للثورة، ذلك أن نكاملهم في المجتمع ليس تاماً ، فما يطالب به الأولون هو العودة إلى الوضع الذى كانت عليه الأمور من قبل . إنهم يريدون استعادة سيادتهم وقطع الروابط التى تربطهم بالمجتمع المستعمر ، ويتوق السود الأمريكيون واليهود البورجوازيون إلى المساواة فى الحقوق مما لا يتطلب أى تغيير بنائى فى نظام الملكية ، إنهم يريدون فقط أن يكونوا مشاركين فى امتيازات مضطهدينهم فقط من أولى الأمر ، ومعنى ذلك فى الواقع أنهم يبحثون عن تكامل أكثر اكتمالا .

أما الثورى فيوجد فى وضع معين بحيث لا يستطيع بحال أن يتقاسم هذه الامتيازات ، انه يستطيع أن يحصل على مطالبه عن طريق تعظيم الطبقة التى تضطهده ، وهذا يعنى أن هذا الاضطهاد ليس مثل اضطهاد اليهود أو الزوج الأمريكيين مجرد صفة ثانوية أو صفة جانبية فى النظام الاجتماعى للمعين ، بل ان هذا الاضطهاد على العكس مكون له ، فالثورى اذن مضطهد وحجر الزاوية فى المجتمع الذى يضطهده فى آن معا . أو بعبارة أوضح أنه لا غنى عنه لهذا المجتمع بوصفه مضطهداً . ومعنى هذا أن الثورى ينتمى إلى أولئك الذين يعملون من أجل الطبقة المسيطرة .

فالثورى بالضرورة مضطهد وعامل وبوصفه عاملاً هو مضطهد . ويكنى هذا الطابع المزدوج للمنتج والمضطهد للتعريف بموضع الرجل الثورى ولكن دون التعريف الثورى ذاته . ولم يكن عمال الحرير فى مدينة ليون بفرنسا أو

العمال باليومية في يونية ١٨٤٨ ثوريين ، ولكن مشاعبين أو عصاة . فقد  
 قاتلوا من أجل تحسين طفيف لمصيرهم لا من أجل تغيير هذا المصير تغييراً  
 جذرياً ، وهذا يعنى أن وضعهم كان مقفلاً عليهم وأنهم قبلوه في مجموعه .  
 فقد كانوا يقبلون أن يكونوا بمهايا وان يعملوا بآلات ليست ملكاً لهم وكانوا  
 يعترفون بحقوق الطبقة للمالكة كما كانوا يخضعون لأخلاقها ، أو ببساطة ، لقد  
 كانوا يطالبون بزيادة رواتبهم في داخل حالة من جملة الأمور التي لم يتجاوزوها  
 ولا حتى اعترفوا بها .

أما الثورى فيمكن تعريفه من طريق التجاوز للوضع الذى يكون فيه ،  
 ولأنه يتجاوز ذلك الوضع نحو وضع جديد بشكل جوهرى يمكنه أن يلم به في  
 مجموعه التركيبى ، أو إذا شئنا انه يدفع بهذا الوضع إلى الوجود من أجله ككل  
 شامل . فابتداء من هذا التجاوز إذن نحو المستقبل ومن وجهة نظر المستقبل  
 يقوم بتحقيقه ، وبدلاً من أن يظهر في عينيه كبناء قبلى نهائى مثلاً يهدو في  
 عينى المضطهد للمستسلم ، فليس هذا الوضع الجديد بالنسبة إليه سوى لحظة كونية .  
 وما دام يريد تغيير هذا الوضع ، فلا بد أن يعتبره في الحال من وجهة نظر  
 التاريخ وأن يعتبر نفسه كمنذوب عن التاريخ .

وهكذا منذ البدء يهرب عن طريق مشروعية نفسه نحو المستقبل من  
 المجتمع الذى يكتم أنفاسه ويستدير نحوه مع ذلك لتفهمه ، فهو يرى تاريخاً  
 بشرياً لا يكون إلا شيئاً واحداً مع مصير الإنسان ، ويكون التغيير الذى  
 يود تحقيقه فيه خطوة هامة على الأقل إذا لم يكن هو نفسه الهدف . ويبدو  
 التاريخ له كمتقدم ما دام يحكم على الحالة التى يريد أن يسوقنا إليها بأنها أفضل  
 من الحالة التى توجد فيها حالياً . ويرى العلاقات الإنسانية في نفس الوقت من  
 وجهة نظر العمل ما دام العمل هو حصته .

ولكن العمل رابطة مباشرة وسط أشياء كثيرة بين الإنسان والسكون وهو استيلاء الإنسان على الطبيعة وهو في نفس الوقت نموذج أولى للعلاقة بين الناس . إنه إذن موقف أساسى للحقيقة الإنسانية داخل في وحدة مشروعة ويكون موجوداً ويسمى في نفس الوقت إلى إيجاد علاقة مع الطبيعة وعلاقة مع الآخر في الاستناد المتبادل بين بعضها البعض ، وهو يعرف جيداً على أساس مطالبته بالتحجير بوصفه عاملاً بل إن هذا التحجير لا يمكن أن يتحقق فقط عن طريق تكامل شخصه في الطبقة ذات الامتيازات . إن ما يمتناه على عكس ذلك تماماً ، هو أن نصبح علاقات التأزر التى يقيمها بينه وبين العمال الآخرين ، النموذج نفسه للعلاقات الإنسانية ، فهو يتطلع إذن لتحجير الطبقة المضطهدة بأكملها ، وعلى عكس النائر الذى يدمل بمفرده لا يفهم الثورى نفسه إلا في علاقات تأزره مع طبقته .

ولما كان الثورى شاعراً بالبناء الاجتماعى الذى ينتهى إليه فإنه يقضى بخلاف الفعل من المعنى إلا اذا ارتبط بمصير الإنسان وبأمل كذلك في فلسفة تهتم فكرياً بوضعه ، على أن تكون هذه الفلسفة كلية شاملة أى تعطى تفسيراً كلياً شاملاً للوضع الإنسانى . وبما أنه يمثل ( من حيث هو عامل ) بناء أساسياً في المجتمع ويقوم بدور المفصل بين الناس والطبيعة فليس أمامه إلا أن يتعامل بفلسفة لا تعبر أولاً وأساساً عن العلاقة الأصلية بين الإنسان والعالم من حيث هي فعل متسق لأحدهما مع الآخر على وجه التحديد . إذ أنه لما كانت هذه الفلسفة تولد من مشروع تاريخى ، ووجب أن تمثل طريقة معينة للتصور التاريخى الذى ارتضاه من ينادى بها ، فعليها أن تقدم بالضرورة مجرى التاريخ كجبرى موجه أو كجبرى يمكن توجيهه على أسوأ الفروض . وبما أنها تولد من الفعل وتعود إلى الفعل الذى يتطلبها لإلقاء الضوء عليه ، فلن تكون تأملاً للعالم ، وإنما يجب أن تكون هي نفسها فعلاً .



ولنفهم جيداً أنها لا تأتي لتتضاف إلى الجهود الثورية ، ولكنها لا تفترق عن هذا الجهود نفسه . إنها محتواة في المشروع الأصلي الخاص بالعامل الذى ينضم إلى حزب الثورة وهى موجودة ضمناً في موقفه الثورى ، لأن كل مشروع لتغيير العالم لا ينفصل عن مفهوم معين يكشف عن العالم من وجهة نظر التغيير الذى نرجو أن نحققه فيه . وسيتكون مجهود الفيلسوف الثورى إذن من استخلاص وفض الموضوعات الرئيسية الكبيرة الخاصة بالموقف الثورى . وهذا المجهود الفلسفى هو نفسه فعل . لأنه لا يمكن أن يستخلص هذه الموضوعات إلا إذا وضع نفسه في الحركة ذاتها التى تولدها ، والتى هى الحركة الثورية . فهذا المجهود فعل أيضاً لأن الفلسفة إذا أمكن إخراج مكنونها مرة جعلت المشايخ أو المناصر أكثر وعياً بمصيره وبمكانه في العالم وبغاياته .

وهكذا يكون الفكر الثورى فكراً متموضاً . انه فكر للضطهدين بقدر ما يشورون على نحو مشترك ضد الاضطهاد . ولا يمكنه أن يتكون من جديد بالنسبة إلى الذين يأتون من الخارج . يمكن تعلمه فقط إذا تم عن طريق استرجاع الحركة الثورية في النفس وإذا اعتبرناه ابتداء من الوضع الذى يصدر عنه . وينبغي ملاحظة أن فكر الفلاسفة الصادر عن الطبقة الحاكمة هو فعل أيضاً . وقد وضح نيزان ذلك جيداً في مؤلفه « كلاب الحراسة » انه فكر يهدف إلى الدفاع والحفاظة والمناهضة . ولكن يأتى نفعه عن مستوى الفكر الثورى من أن فلسفة الاضطهاد تسعى إلى إخفاء طابعها الذمى أو البراجماتيكي . فبما أنها لا تهدف إلى تغيير العالم ، بل إلى ثباته ، صارت تعلن أنها تتأمله كما هو . أنها تواجه المجتمع والطبيعة من وجهة نظر المعرفة البهتة دون أن تعترف إلى نفسها بأن هذا الوضع يفتح إلى دوام الحالة الحاضرة في السكون مع استمرارها في الاتضاع بإمكان معرفته أكثر من امكان تغييره . وبأنه على أسوأ الفروض ينبغي أولاً معرفته إذ شئنا تغييره .

وتجربى نظرية الرثاءة المرفية بوصفها فعلا سلبيا وراذعا باعطاء الشيء ماهية  
سكونية خالصة بعكس كل فلسفة للعمل تدرك الموضوع أو الشيء خلال  
الفعل الذى يغيره باستخدامه . والكنها تنطوى فى ذاتها على نفى للفعل الذى  
تجربيه ما دامت تؤيد أولوية المعرفة بوجه تام وترفض كل مفهوم نفى  
أو ابراجماتيكى المعرفة . وبنشأ امتياز الفكر الثورى من أنه يطالب أولا  
بطابعه فى الفعل . انه فكر شاعر بكونه فعلا . وإذا اعتبر هذا الفكر نفسه  
مفهوما كليا لا يكون ، فذلك لأن مشروع العامل المضطهد يعد موقفا كليا  
إزاء السكون بأ كله .

ولكن لما كان الثورى محتاجاً إلى تمييز الصحيح من الخطأ ، فإن وحدة  
الفكر والفعل التى لا تنحل ، تتطلب نظرية جديدة نسقية للحقيقة . ولن يلائمه  
المفهوم ابراجماتيكى أو النفى لأنه عبارة عن مثالية ذاتية بسيطة محضة . ومن  
أجل هذا اخترعت الاسطورة للمادية . فلها فضل ارجاع الفكر بحيث لا يكون  
سوى صورة من صور الطاقة السكالية وبحيث يفقد بذلك وجهه الشاحب كزغب  
النار . وفضلا عن ذلك فإن للمادية تقدم الفكر فى كل حالة كسلوك موضوعى  
بين أنواع أخرى من السلوك . أى كسلوك استثنائه حالة العالم وارتد نحوها  
لتعديلها .

ولكننا رأينا قبل هذا أن المبدأ الفكرى للفكر المشروط يهدم نفسه  
بنفسه ، وسأوضح بعد قليل أن هذا ينطبق أيضاً بالنسبة إلى المبدأ الفكرى  
الخاص بالفعل الخلقى . ليس ثمة ما يدعو إلى تجميع أسطورة فى تكوين  
المخلوقات تصور بطريقة رمزية الفكر — الفعل . وإنما إلى هجر كل الأساطير  
والعودة إلى الاقتضاء الثورى الحقيقى فى توحيد الفعل والحقيقة وتوحيد  
الفكر والواقعية .

لابد باختصار من نظرية فلسفية تدل على أن حقيقة الإنسان فعل وإن الفعل فوق الكون لا يمثل إلا وحدة مع مفهوم هذا الكون كما هو . أو بعبارة أخرى أن الفعل هو كشف للحقيقة في نفس الوقت الذي يكون فيه تعديلاً لهذه الحقيقة<sup>(١)</sup> . غير أن الأسطورة المادية كما رأينا هي علاوة على ذلك تمثيل تصويرى في وحدة خاصة بعلم القوانين الكونية وبالحركة التاريخية وبالعلاقة الإنسان بالمادة وبالعلاقة الناس بعضهم ببعض أو باختصار بكل الموضوعات الثورية . فلا بد إذن من العودة إلى مفاصل الموقف الثورى وفحصها بالتفصيل للظفر فيما إذا لم تكن تستدعى شيئاً آخر سوى التشخيص الأسطورى أو إذا لم تتطلب على العكس أساساً لفلسفة صارمة .

كل عضو في الطبقة المسيطرة هو إنسان ذو حق الهى فهو بحكم مولده في وسط من الرؤساء مقتنع منذ طفولته بأنه مولود كى يأمر . وهذا صحيح بمعنى معين طالما أن والديه اللذين يصدران الأوامر قد أنجباه ليحل محلهم . توجد وظيفة اجتماعية معينة تفتطره في المستقبل وهى التى سيترك نفسه فيها على سجيته عندما يصير فى السن المناسب ، وتشبه الحقيقة الميتافيزيقية الخاصة بشخصه . وهو أيضاً بالنسبة إلى نفسه شخص أعنى مركب موضوع قبلى كفعل وكحق . وكان فى انتظاره أهله من الأعيان وكان مقدراً له أن ينسب إليهم فى الوقت المطلوب ولذلك فهو يوجد لأنه يملك حق أن يكون موجوداً .

٠ هذا الطابع المقدس للبورجوازى فى نظر البورجوازى والذى يتهدى فى حفلات تقدير واعتراف (مثل الخلاص وبطاقة الزيارة والاحاطة والزيارات التقليدية ٠٠ الخ ٠٠) هو ما نسميه بالكرامة الانسانية ، وتتدخل مفاهيم الطبقة

(١) وهذا هو ما يسميه ماركس «المادية العلمية» فى موضوعات عن فويرباخ . ولكن لماذا مادة ؟ .

الحاكمة بأحكامها هذه الفكرة عن السكرامة . وعندما نقول عن الناس أنهم « ملوك الخلق » فيجب أن نفهم هذه الكلمة بأقوى معانيها . فهم سلاطين الخلق بالحق الإلهي . وقد خالق العالم من أجلاهم ووجودهم هو القيمة المطلقة والمرضية تماماً للروح التي تعطي معناها إلى العالم . وهذا هو ما تعنيه عن أصالة كل الأنظمة الفلسفية التي تؤكد أولوية الذات على الموضوع وتكوين الطبيعة بالنشاط الفكري . ومن المسلم به في هذه الظروف أن يكون الإنسان كائنات فوق طبيعي . وما يسمى الطبيعة هو مجموع ما يوجد دون امتلاك حق الوجود .

فالطبقات السكادحة تشغل بالنسبة إلى الرجال المقدسين جزءاً من الطبيعة . ولا يجب أن يأمرؤا . يجوز في المجتمعات الأخرى أن يكون مجرد ميلاد العبد داخل بيت الأسرة سبباً في إعطائه هو أيضاً طابعاً مقدساً : وهو الميلاد من أجل الخدمة ، أي أن يكون الرجل ذو الواجب المقدس أمام الإنسان ذي الحق المقدس . ولكن لا نستطيع أن نصل إلى هذا الحد في حالة البروليتاريا . ليس لأبن العامل للولود في الكفر البعيد وسط الزحام أي اتصال مباشر بالطبقة الرفيعة المالكة . وليس له شخصياً أي حق فيما عدا الحقوق التي يحددها القانون وليس ممنوعاً بالنسبة إليه إذا استحوذ على هذه النعمة الخفية التي يسمونها بالاستحقاق أن يقبل في ظروف معينة وباحتياجات معينة داخل الطبقة العالية : وعندئذ سيصير أبه وابن أبه رجلاً من ذوي الحقوق المقدسة .

فليس هو إذن سوى كائن حي أو كثر الحيوانات انتظاماً . وقد شعر الناس جميعاً بما في لغة طبيعي التي تستخدم في الدلالة على السكان الأصليين بالبلاد الخاضعة للاستعمار من وضاعة . فرجل البنوك ورجل الصناعة والمدرس نفسه من العاصمة ليسوا الطبيعيين في أي بلد . أنهم ليسوا طبيعيين على الإطلاق . على العكس يشعر السكادح بأنه طبيعي . وتأتي كل واحدة من الأحداث في

حياته لتكرر له عدم أحقيته في الوجود . فوالده لم يأتيه به إلى العالم من أجل أية غاية خاصة ، ولكن عن طريق الصدفة من أجل لا شيء . على أحسن تقدير لأهما كانا يحبان الأولاد أو لأنهما تأثرا بدعاية معينة أو لأنهما أرادا الاستفادة من الامتيازات التي تعطى للأسر ذات الأولاد الكثيرين . لا تنتظره وظيفة خاصة وإذا تعلم فليس ذلك من أجل إعداد له لممارسة الكهانة كمهنة ، وإنما للسماح له فقط بمواصلة وجوده الذي لا مبرر له والذي يتولاه منذ ميلاده .

إنه يعمل كما يعيش ولا يكفى أن يقال أن ملكية نتاج عمله تسلب منه ، أنهم يسلبونه معنى العمل الذي يقوم به طالما أنه لا يشعر بنفسه متضامنا مع المجتمع الذي ينتج من أجله . وسواء كان عمله يدويا أو للتتيم فهو يعرف أنه يمكن إحلال غيره محله . بل إن الإحلال المتداخل بين العمال بعضهم بعضا هو الطابع المميز للعمال . ويكون تقدير عمل الأطباء وأرجال القانون وفقاً للكيف ، أما تقدير عمل العامل الجيد فيتوقف على الكم . ويشعر بنفسه خلال ظروف وضعه كالأول كان عضواً من نوع حيوانى : هو النوع الإنسانى .

وكما بقى في هذا المستوى بدت له حالته طبيعية . وسيتابع من ثم حياته كما بدأها مصحوبة بثورات مفاجئة إذا اشتد الشعور بقسوة الاضطهاد ولكن بطريقة مباشرة . ويمتاز الثورى هذا الوضع ما دام يريد تغييره وهو يعتبره فعلا من وجهة نظر إرادة التغيير هذه . ويلزم أولا ملاحظة أنه يريد تغيير ذلك الوضع من أجل طبقته بأكامها لا من أجله هو نفسه . وإذا لم يفكر إلا في نفسه ، يمكنه على وجه التحديد أن يفاد نطاق النوع وقبول القيم الخاصة بالطبقة المسيطرة . ومن المسلم به إذن أنه سيقبل قريبا الطابع المقدس للرجال ذوي الحق الإلهى وذلك لفرض واحد وهو أن يستفيد منها بدوره .

ولكن بما أنه لا يملك التفكير في إطار هذا الحق الإلهى الناجم أصلا عن

الضبط الذى يود تحطيمه على وجه التحديد أمام طبقته بأكملها ... فلن تكون أول خطته هى معارضة حقوق الطبقة الحاكمة . ففى نظره لا يوجد هؤلاء الناس أصحاب الحق الإلهى . وهو لم يقاربهم ولكنه يخمن أنهم يزاولون وجوداً مثل وجوده نفسه فى غموضه وعدم تبريره ، وهو يخالف أعضاء الطبقة التى تنفذ الاضطهاد ، فى أنه لا يسمى إلى نبذ أعضاء الطبقة الأخرى من الطائفة البشرية ، ولكنه يريد أولاً أن يسلم عنهم هذا الطابع السحري الذى يجعلهم ذوى مهابة فى أعين أولئك الذين يضطهدونهم .

وفضلاً عن ذلك فهو ينكر فى حركة تلقائية تلك القيم التى بدأوا بفرضها ، وإذا كان صحيحاً أن خيرهم قبلى ، فستصاب الثورة بالتسمم فى صميم ماهيتها . ذلك أن النهوض ضد الطبقة العليا سيكون فى هذه الحالة نهوضاً ضد الخير العام . ولكنه لن يفكر فى إحلال خير قبلى آخر محل هذا الخير لأنه لا يقف فى المرحلة البناءة . وهو يريد فقط أن يتخلص من كل القيم والقواعد السلوكية التى جمدتها الطبقة الحاكمة لأن هذه القيم والقواعد لا تعدو أن تكون إيقافاً لسلوكه وتهدف بطبيعتها إلى امتداد حالة الوضع القائم .

وما دام يريد تغيير التنظيم الاجتماعى ، فينبغى له أولاً أن يرفض فكرة أن العناية الإلهية قد حلت فى موضع الرئاسة بمؤسسته . ويمكنه الأمل فى إحلال واقعة أخرى تناسبه محل العناية الإلهية فى حالة واحدة فقط وهى أن يعتبر هذه العناية كواقعة ، وفى الوقت نفسه يتميز الفكر الثورى بأنه إنسانى ، وهذا التأكيد « نحن أيضاً بشر » يوجد فى أساس كل ثورة ، وبهذا يفهم الثورى جيداً أن مضطهده بشر .

لا شك أنه سيكون عنيفاً لإزاعهم وسيسعى حثيثاً لتحطيم عبوديتهم ولكنه إذا اضطر إلى هدم بعض حيواتهم فسيحاول أن ينقص ذلك الهدم إلى أقل ما

يمكن وسيؤدي هذا في حدود ضيقة جداً لأنه في حاجة إلى خبراء وإلى تصميمات . وهكذا تحمل أكثر الثورات دموية التثامات على الرغم من كل شيء . ذلك أن الثورة قبل كل شيء امتصاص والتهام للطبقة صاحبة الاضطهاد بواسطة الطبقة المضطهدة . وعلى عكس الممارب من الخدمة أو المنتمي للأقلية المذبذبة الذي يود الارتفاع إلى مستوى أصحاب الامتيازات والنشبه بهم يريد الثوري المهبوط بهم إلى مستواه وإلى نفسه منكراً قيمة امتيازاتهم . وبما أن الاحساس المتصل بمرضيته يحته على الاعتراف أمام نفسه بأنه واقعة غير مبررة فهو يعتبر الناس من أصحاب الحق الإلهي كالمكانوا وقائع بسيطة مشابهة له .

فليس الثوري إذن رجلاً يطلب استرداد حقوقه ، ولكنه على العكس هو الرجل الذي يهدم فكرة الحق نفسها ويوجهها كنتاج للعادة والقوة . ولا تنبئ انسانيته على الكرامة الانسانية ، لأنه على العكس يفكر على الإنسان كل كرامة خاصة : والوحدة التي يريد أن يدمج فيها كل نظراته ونفسه ، هي وحدة النوع الانساني لا وحدة السلطة الانسانية .

هناك نوع انساني وهو مجرد ظهور عرضي لامبرر له . وقد أدت ظروف نموه إلى نوع من الاختلال الداخلي . ومهمة الرجل الثوري هي أن يجعل هذا النوع الانساني يستعيد اتزاناً أكثر عقلية فيما وراء حالته الحالية . والطبيعة تقفل نفسها على الإنسان وتمتصه مثلما أغلق النوع نفسه على الإنسان صاحب الحق الإلهي وامتمته ، فالإنسان واقعة طبيعية ، أما الإنسانية فنوع بين أنواع أخرى .

وبهذه الطريقة فقط يظن الثوري أنه يستطيع الإفلات من تصويغات (أو تضليلات) الطبقة صاحبة الإمتيازات ، والانسان الذي يجعل من نفسه إنساناً طبيعياً لا يمكنه إطلاقاً أن يضلل باللجوء إلى الأخلاق القلبية ، وتبدو المادية

إذن وهي تقدم إليه المساعدة ، إنها ملحمة الواقع الشعرية . ولاشك أن الروابط التي تقيم نفسها خلال العالم المادى ضرورية . لكن تبدو الضرورة وسط وضع عرضى أصيل . إذا كان الكون موجوداً أمكن تنظيم نمو حالاته وتتابعها بواسطة قوانين . ولكن ليس ضرورة أن يكون الكون موجوداً أو أن يكون نمة وجود عموماً طالما أن طابع الاحتمال أو طابع الامكان العرضى للكون يتصل فيما بينه وبين نفسه خلال كل الارتباطات وأكثرها صرامة في كل واقعة خاصة .

ويمكن أن يحدث تعديل في كل حالة تتحكم فيها من الخارج حاله سابقة إذا ركزنا فعلنا على أسبابها . ليست الحالة الجديدة أكثر طبيعية أو أقل طبيعية من الحالة السالفة إذا عطينا بهذا أن الحالة الجديدة غير مؤسسة على حقوق وأن ضرورتها نسبية فحسب . وبما أن الأمر يتعلق بحبس الإنسان داخل العالم في نفس الوقت ، فقد حققت المادية مميزة باختراعها أسطورة فظة عن أصل الأنواع من شأنها أن ترجع صور الحياة الأكثر تعقيداً إلى الصور الأكثر بساطة . وليس الأمر أمر مجرد احلال السبب محل الغاية في كل حالة ، بل كذلك أمر إعطاء شكل مقاطعة « الابينال » الفرنسية حيث حلت الأسباب في كل مكان محل الغايات الى العالم .

ويتضح سلفاً من موقف أول وأكثر كبار الماديين سذاجة وهو ايقور أن للذهب للمادى قام دائماً بأداء تلك الوظيفة ، فهو يعترف بأنه يمكن أن يكون عدد لا نهائى من التفسيرات المختلفة صحيحة أيضاً مثل المادية ، أى أنه يمكن أن تعبر هذه التفسيرات التناقضات دقيقتاً بالمثل إلى الظواهر . لكنه يتجدى أن يكون من بينها تفسير واحد يخلص الإنسان من مخاوفه على نحو أتم . وإذا كان الإنسان من أصحاب المعاناة فلا تنشأ مخاوفه الأساسية من الموت أو مجرد إله



فاس ، ولكن من مجرد أن حالة الأشياء التي يعانى منها قد نتجت وتأيدت بفعل غايات عالية مجهولة . ومن ثم فشكل مجهود لتمديد الإنسان سيكون خاطئاً وعابثاً وسينزلق بأس رقيق إلى داخل أحكامه وسيمتعه من تمنى أى تحسن بل من مجرد تصويره .

وقد حذف ابيقور من الموت ذلك الطابع الأخلاقى الذى تسرب اليه من اسطورة محاكم العالم السفلى فردّه بذلك إلى مجرد واقعة . وهو لم يحذف الأشباح ، ولكنه خلق منها ظواهر فزيائية بحثة ، وهو لم يمرؤ على حذف الآلهة ولكنه هبط بها إلى حد أن صارت نوعاً إلهياً لا علاقة له بنا ، وانتزع منها القدرة على أن تخلق نفسها بنفسها وبين أنها نشأت مثلنا بفعل انسياب الذرات .

ولكن حتى هنا أيضاً هل هناك ضرورة توجب حقاً الاسطورة المادية التي قامت بالخدمة والتشجيع ؟ أن ما يستلزمه وعى الثورى هو ألا يكون لامتيازات الطبقة المستغلة أى تبريروا أن تكون العرضية الأصلية التي يمجدها فى نفسه داخلة أيضاً فى تكوين الوجود بما فى ذلك وجود مستغليه وأن يمكن أخيراً تخطى نسق القيم الذى بناه أسياده والذى يهدف إلى منع وجود حتمى للزلا والنزوع به نحو تفظيم العالم الذى لم يوجد بعد والذى يستبعد كل الامتيازات من حيث الحق ومن حيث الواقع .

ولكن من المشاهد أن للثورى موقفاً مزدوجاً حيال الطبيعة . فهو من ناحية يقفز فى الواقع إلى الطبيعة وهو معه يمر معليه . ولكنه ينادى من ناحية أخرى بالمطالبة باحلال التطابق العقلى للعلاقات الانسانية محل الاختلاط للصادر عن الطبيعة بلا ابصار . وتعين الماركسية المجتمع المستقبلى بتمييز تستخدمه وهو

ضد الطبيعية . وهذا يعنى أن المطلوب هو انشاء نظام انسانى تقوم قوانينه على أساس نفي القوانين الطبيعية على وجه التحديد . ومن المفهوم بلا شك أن هذا النظام لن ينتج إلا مطاعة لتعليمات الطبيعة أولا .

ولكن من الضروري أن يتصور هذا النظام الإنسانى نفسه فى قلب طبيعة تعتمد إلى نفيه ، فالحقيقة أن تمثل القانون يسبق انشاء القانون فى المجتمع المعادى للطبيعة بدلا من أن يكيف القانون اليوم فى المذهب للمادى تمثلا له . فى عبارة موجزة يعنى الانتقال إلى معاداة الطبيعة أو إلى النزعة ضد طبيعة احلال عالم الغايات ( أو المدينة الغائية ) محل مجتمع القوانين .

ولا شك أن الثورى يحترس من القيم ويرفض الاعتراف بأنه يتابع تنظيما أفضل للطائفة البشرية ، إذ أنه يخشى أن تؤدى العودة إلى القيم إلى تضليلات أو تصويقات جديدة ولو بطريق غير مباشر ، ولكن من ناحية أخرى مجرد واقعة قبوله التضحية بحياته من أجل نظام لايفكر اطلاقا فى رؤيته حاصلا بالفعل تقتضى أن يقوم هذا النظام المستقبلى ، الذى يبرر جميع تصرفاته والذى لن يستفيد منه أو يستمتع به ، على الرغم من ذلك ، بوظيفة القيمة بالنسبة إليه . وما هى إذن القيمة فى الحقيقة إذا لم تسكن نداء لما لم يوجد بعد ؟ <sup>(١)</sup> . فمن أجل تقدير هذه المقتضيات المختلفة يجب أن تستبعد فلسفة ثورية الأسطورة للمادية وأن تحاول بيان :

١ — أن الانسان لا تبرير له ، وأن وجوده عرضى من حيث أنه لم يخلق نفسه ولم تخلقه أية عناية إلهية .

٢ — بالتالى يمكن تخطى نظام جماعى يقيمه البشر والعبور نحو

نظم أخرى .

---

(١) يوجد هذا الفموض مرة أخرى فى الأحكام التى يحملها الشيوعى ضد خصومه ذلك أن المادية تحرم عليه فى النهاية أن يحكم بأن البورجوازى ليس سوى نتيجة ضرورة صارمه أما مناخ جريئة الايمان (الانسانية) فهو الانحطاط الاخلاقى .

٣ — أن نظام القيم المبيع في أى مجتمع يعكس بناء هذا المجتمع ويعمد إلى المحافظة عليه .

٤ — أنه يمكن دائماً تخطيء هذا النظام نحو نظم أخرى لم تدرك على نحو واضح طالما أن المجتمع الذى سوف تعبر عنه هذه النظم الأخرى لم يوجد بعد وان كانت محسوسة أو على الأصح نتيجة اختراع مجهود أعضاء المجتمع أنفسهم من أجل تخطى مجتمعهم .

ان الكادح يعيش عرضيته الأصلية وعلى الفلسفة الثورية أن تحسب حساب ذلك . ولكنه يقبل ، فى نفس الوقت الذى يعيش فيه عرضيته ، وجود مستغليه الحتمى والقيمة المطلقة الخاصة بالمفاهيم التى أنتجوها ، ولا يصبح ثورياً إلا بحركة اجتياز تبعث الشك فى هذه الحقوق وتلك المفاهيم ، وعلى الفلسفة الثورية أن تفسر قبل كل شيء إمكان حركة الاجتياز هذه . ومن الواضح أنه لن يملك استقاء ينبوعها واغتراف أصلها من الوجود المادى والطبيعى البعث لفرد طالما أنه يستدير نحو هذا الوجود كى يحكم عليه من وجهة نظر المستقبل .

وإمكانية الانفصال عن وضع من الأوضاع من أجل اتخاذ وجهة نظر معينة عنه ( وجهة نظريست معرفة بمحنة بل هى فهم وعمل لا فكاًك بينهما ) ، هى على التعديد ما نسميه الحرية . وأية مادية مهما كانت ، لن تفسر هذه الامكانية . فيمكن أن تدفعى سلسلة من الأسباب والمسببات نحو اتيان حركة أو أداء سلوك سيكون هو نفسه مسبباً وسيمدّل من حالة العالم . ولكن هذه السلسلة تحول بينى وبين الاستدارة نحو وضعى كى أضمه فى كليته . وباختصار لا يمكن هذه السلسلة أن تحسب حساب وعى الطبقة الثورية .

لاشك أن الجدل المادى موجود لتفسير وتبرير هذا الاجتياز نحو المستقبل . ولكن ينحصر مجهوده عموماً فى وضع الحرية داخل الأشياء لاداخل

الإنسان وهذا خلف . فلن نستطيع حالة العالم إطلاقاً خلق الوعى الطبقي . ويعرف الماركسيون ذلك جيداً حتى أنهم يعتمدون على الأنصار — أى على فعل واع متسق — من أجل تأصيل الجوع وإبراز هذا الوعى عندها جميل جداً . . . . ولكن من أين يستمد هؤلاء الأنصار أنفسهم مفهومهم عن الوضع ؟ ألا ينبغي أن يكونوا قد انفصلوا فى لحظة معينة وتراجعوا بمض الشئ ؟

على أى حال فإنه من المناسب أن نكشف للثورى أن القيم المؤسسة هى معطيات بسيطة كى تتعاضى أن يضله أسياده القدياء . ولكنها إذا كانت معطيات وبالتالي قابلة للتخطى والاجتياز فليس ذلك بسبب كونها قيماً . ولكن بحكم أنها مبنية ومؤسسة ، وحتى لا يخضع للتضليل والتصوير هو نفسه ( الثورى ) فلا بد من أعطائه الوسائل التى يفهم بها أن المهدف الذى يقابله — سواء سماه ضد طبيعية أو مجتمعاً بغير طبقات أو تحريراً للإنسان — هو أيضاً قيمة . وإذا كانت هذه القيمة لا تقبل التخطى فلذلك لسبب بسيط وهو أنها لم تتحقق .

وهذا هو ما أحس به ماركس فضلاً عن ذلك عندما كان يتحدث عن ما فوق الشيوعية وما أحس به تروتسكى عندما كان يتحدث عن الثورة الدائمة . ان الموجود العرضى هو الذى لا مبرر له ولكن يتمتع بالحرية ويقفز بأ كمله إلى مجتمع بضبطه ولكن يقدر على تخطى هذا المجتمع بالجهود التى يبذلها لتغييره . هذا هو الموجود الذى يدعيه الرجل الثورى عن نفسه . وتضله للثالية من حيث تقييدها له بحقوق وقيم معطاة سلفاً . أن للثالية تخفى عنه قدرته على اختراع طرقه الخاصة ، ولكن المادية تضله أيضاً حين تسلبه الحرية ، فالفلسفة الثورية يجب أن تكون فلسفة ذات طابع عال أو فلسفة علو .

غير أن الثورى نفسه — وقبل أى نوع من السفسة — يحترس من الحرية ، وهو على حق . فلا ينقصه إطلاقاً الأنبياء الذين يلقون فى روعه أنه حر : وكان ذلك من أجل خديعته فى كل مرة . ولم تعمل الحرية الرواقية والحرية المسيحية والحرية عند برجسون إلا على تعزيز أغلاله باخفائها عنه . وهى تنتهى كلها إلى نوع من الحرية الجوانية التى يمكن المرء الاحتفاظ بها فى أى وضع . وهذه الحرية الجوانية تضليل مثالى خالص : وهم يراعون جيداً تقديمها بوصفها الشرط الضرورى للفعل ، وفى الحق هى استمتاع محص بنفسها وإذا لم يكن ابيكتيت ( الفيلسوف الرواقى الذى وقع فى الرق ) ثاراً فى الأغلال والسلاسل التى قيدوه بها فلائنه كان يحس بأنه حر ولأنه كان يستمتع بحريته . وعلى ذلك فكل حالة تعادل أية حالة من الحالات . . حالة العبد تعادل حالة السيد . . فلم يراد التغيير ؟

إن هذه الحرية تنتهى فى الواقع إلى أن تكون إثباتاً وتأكيداً واضحاً إلى حد ما عن استقلال الفكر الذاتى ، ولكن عندما تتمتع هذه الحرية بالإستقلال إلى الفكر فإنها تقوم بفصله عن الوضع — فما دام الحق كلياً يمكن أن نرى الحق فى أية حالة — ونقوم بفصله أيضاً عن الفعل — فما دام القصد وحده يتوقف علينا فإن الفعل يخضع وهو يتحقق لضغط قوى العالم الحقيقية التى تشوهه وتجعله غير معروف لدى فاعله نفسه ، فهناك مائدعه للعبد تحت اسم الحرية الميتافيزيقية : أفكار مجردة ومقاصد فارغة ، وفى نفس الوقت تلزمه أوامر سادته وضرورة العيش بأفعال خشفة ومجسمة وتفرض عليه تكوين أفكار تفصيلية عن المادة والأداء .

الواقع أن العنصر المحرر السكادح هو العمل ، وبهذا المعنى العمل هو أولاً الثورى ، من المؤكد أنه موجه ويأخذ فى أول الأمر شكل عبودية العامل ،

وليس صحيحاً أن العامل كان سيختار أداء هذا العمل في هذه الظروف وفي هذه الحصة من الزمن من أجل المرتب المالى إذالم يُعرض عليه هذا العمل ، ويذهب صاحب العمل إلى تحديد حركات العامل وأنواع سلوكه مقدماً بالغاً في ذلك حداً من الصرامة أكبر من صرامة السيد القديم ، فهو يحمل فعل العامل إلى عناصره ويحذف بعضها من اختصاصه ليعهد بتنفيذها إلى عمال آخرين وينقص نشاط العامل التركيبي الواعى إلى أن يندو مجموعة من الحركات المكررة إلى مالا نهاية ، وهكذا ينزع صاحب العمل إلى تجسيم العامل داخل حالة الشيء الخاضع البسيط مماثلاً بين سلوكه وبين اختصاصاته .

لقد ذكرت مدام دى ستال مثلاً مذهلاً يحدد الرحلة التي قامت بها إلى روسيا في أوائل القرن التاسع عشر : « كان كل من العشرين عازفاً ( من أوركسترا اللعبيد الروس ) يؤدى نوتة موسيقية واحدة بعينها ، في كل مرة يأتى دورها ، وهكذا كان كل من هؤلاء الرجال يحمل اسم النوتة الموسيقية الموكلة إليه تنفيذها ، ويقال عند مروره : ها هي الصول أو المي أو الريه الخاصة بالسيد ناريشكين » . هاك هو الفرد الذى تمحدد باختصاصه الدائم الذى يقوم بتمريفه مثل الثقل الذرى أو درجة حرارة الانصهار .

وليس ما يسمونه بالتيلورية الحديثة شيئاً آخر سوى هذا ؛ يصير العامل رجل عملية واحدة يعيدها مائة مرة في اليوم ، ولم يصبح بذلك سوى شيء وسيكون من العبث الطفولى أو الملقية أن تطلب إلى إحدى العاملات في خياطة جلود الأحذية أو إلى العاملة التي تتركب مؤشرات الميناء في أجهزة مقاييس سرعة السيارات الفوردا الاحتفاظ بحريتها الجوانية في التفكير وسط العمل الذى يقمن بالتزاماته . ولكن يعطى العمل في نفس الوقت ذخيرة من التحرير

الحقيقية لأنه حتى في أكثر الأحوال تطرفاً يكون أولاً نفيًا للنظام العرضي الخاضع لأهواء وأوامر السيد ، ففي العمل لا يعمل الكادح بإرضاء السيد ويهرب من عالم الرقص والأدب والرسميات وعلم النفس ، وليس له أن يخمن ما يدور خلف أعين رئيسه إذ لم يعد تحت رحمة المزاج : فمن المؤكد أن عمله مفروض عليه أصلاً ويسرق منه الفتاج في النهاية ، ولكن بين هذين الحدين يعطيه العمل السيادة على الأشياء ، فالعامل يدرك نفسه كمكانية تغيير شكل الشيء المادى إلى مالا نهاية بالاشتغال فيه وفقاً لقواعد عامة معينة .

أو بعبارة أخرى ان حتمية المادة هي التي تعطي الصورة الأولى للحرية التي تخصه ، فالعامل ليس حتمياً أو جزمياً مثل العالم ، إذ أنه لا يجعل من الحتمية مصادرة ذات صيغة صريحة ، ولكنه يعيش هذه الحتمية في حركاته . . . في حركة الذراع الذي يضرب مسار التبشيم أو الذي ينخفض المتصلة ، وقد نفذت فيه هذه الحتمية إلى حد يحثه عن السبب الخفي الذي يجمع نتائج الفعل من أن ينتج في حالة عدم إنتاج المفعول المطلوب دون أن يفترض أية نزوة في الأشياء أو أى انقطاع فجائى عارض للنظام الطبيعي ، وفي أعماق أعماق عبوديته في نفس اللحظة التي تحمله لذته في السيادة إلى . . . يمنحه الفعل الحرية وهو يعطيه حكم الأشياء واستقلال الأخصائى الذي لا يملك السيد حياله شيئاً . . . ولهذا السبب عينه ارتبطت فكرة التحرير عنده بفكرة الجزمية .

فهو لن يعرف في الواقع الإمساك بحريته كعامل أمام آلة الاستعداد طالما أنه في نظر السيد أو في نظر الطبقة المستفيدة شيء على وجه التحديد ، ولا يعرف أنه حر بالتفان الفكر إلى نفسه ، ولكنه يتخطى حالته كعبد بواسطة فعله في الظواهر التي تعيد إليه صورة حرية حقيقية هي حرية تعديل هذه الظواهر بنفس طابع الصرامة في تسلسلها . ومادامت مسودة حريته الحقيقية

تظهر له في حلقات الوصل لسلاسل الحتميات فليس من المستغرب أن يهدف إلى إحلال علاقة الإنسان بالشىء محل علاقة الإنسان بالإنسان التى تتمثل أمام عينيه كعلاقة حرية طاغية تفرض طاعة مشيئة ، ولما كان الإنسان الذى يتحكم فى الأشياء هو بدوره شىء فى النهاية فهو يرغب من وجهة نظر أخرى فى إحلال علاقة الشىء بالشىء محل علاقة الإنسان بالإنسان.

وهكذا تبدو له الحتمية من حيث تعارضها مع علم نفس السلوك الأخلاقى كما لو كانت فكراً مطهراً كمنقاوطة المتطهرين . ويعود إلى نفسه لينظر إلى نفسه بوصفه شيئاً حتمياً ، وإذا تم له ذلك يقوم فى اللحظة نفسها بتحرير نفسه من الحرية المخيفة الخاصة بأسياده لأنه يجرم معه داخل حلقات الوصل فى الحتمية ويعتبرهم بدورهم كأشياء مفسراً أو امرهم ابتداء من وضعهم وغرائزهم وتاريخهم أى بالقذف بهم إلى الكون . إذا كان كل الناس أشياء لن يوجد عبيد ولن يوجد سوى كادحين فى الواقع .

ويتحرر العبد على نحو ما تحرر شمشون حين قبل أن يدفن تحت حطام للمعبد على شرط أن يحمى الفلسطينيين بفنائه . . يتحرر العبد كذلك بالغاء حرية أسياده مع حريقه وبأن تبتلعهم وإياه المادة ، ومن ثم كان المجتمع المتحرر الذى يتصوره بخلاف مدينة الغايات أو جمهورية النهايات فى فلسفة الفيلسوف الألماني كانط ، فهى لا تقاوس على الاعتراف المتبادل بالحرىات ، ولكن بما أن العلاقة المحررة هى علاقة الإنسان بالأشياء فإن العبد هو الذى سيضع البناء الأساسى فى هذا المجتمع ، ويكفى الغاء علاقة الضغط والاضطهاد بين الناس حتى تستدير كل من ارادة العبد وإرادة السيد اللتين تستنفدان نفسيهما فى صراع أحدهما ضد الأخرى . . . . . يكفى إلغاء علاقة الضغط والاضطهاد بين الناس حتى تستدير كل من ارادة العبد وإرادة السيد



بأن كلهم نحو الأشياء ، وهكذا يصبح المجتمع المتحرر مشروعا منسجما ومتوافقا لاستغلال العالم .

وبما أن هذا المجتمع ناتج عن امتصاص الطبقات المميزة وأنه يتحدد بالعمل أى بالفعل في المادة . . . وبما أن هذا المجتمع نفسه خاضع لقوانين الحتمية فقد تمت استدارة الحلقة وانقل العالم ، والواقع أن الثورى يخالف التأثير في أنه يريد نظاماً ، وبما أن الأنظمة الروحية التى تقترح عليه هى دائماً صورة تصويفية إلى حد ما عن المجتمع الذى يضطهده فهو ( الثورى ) يختار النظام المادى ، والنظام المادى معناه النظام الفعال الإيجابى الذى يتمثل بداخله كسبب ومسبب معاً ، وهما هنا أيضاً تتطوع المادية بخدمته .

وتعطى هذه الأسطورة الصورة الأكثر دقة عن المجتمع الذى تستبعد منه الحريات ، وكان أوجست كوت يعرفها بأنها المذهب الذى يستهدف شرح الرفيع بالسافل . ومن للسلم به أن كلمات رفيع وسافل لا تؤخذ هنا فى معناها الأخلاقى ولكنها تشير إلى صور معقدة إلى حد ما من صور التنظيم . ولكن يعتبر العامل على وجه التحديد كأسفل فى عيى من يذويه ويمحيه ، وتعتبر الطبقة صاحبة السلطة نفسها عن أصالة كطبقة أعلى . وبما أن الأبنية الداخلية أكثر تعقيداً ودقة فى هذه الطبقة فلذلك كانت هى التى تنتج للفاهيم والثقافة وأنظمة أو أنساق القيم . وتنجح الطبقات العليا فى المجتمع إلى تفسير ما هو أدنى بما هو أعلى ، إما باعتباره انحطاطاً لما هو أعلى أو باعتباره موجوداً بقصد خدمة احتياجات الأعلى . ويرتفع هذا النموذج للتفسير بطبيعة الحال إلى مستوى مبدأ التفسير الكونى . والسكادح يتبنى على العكس التفسير بالأدنى أى بالأحوال الشرطية الاقتصادية والصناعية والبيولوجية فى النهاية لأنه يعامل منه شخصياً سنداً للمجتمع بأكماله . وإذا لم يكن الرفيع سوى صدور عن

السفلى فلا بد ألا تكون الطبقة المتميزة أكثر من ظاهرة تابعة أو ظاهرة بالإضافة . ذلك أن الكادحين إذا رفضوا خدمة تلك الطبقة فإنها تذبل وتموت لأنها ليست شيئاً في نفسها .

وبكفى التوسع في هذه النظرة الصحيحة وعمل مبدأ تفسيري عام منها حتى تولد المادية ، ويغدو التفسير للمادى للكون بدوره — أى تفسير البيولوجى بالطبيعى الكيمياءى وتفسير الفكر بالمادة — تبريراً للموقف الثورى ، فهذا الموقف الثورى يجعل من الحركة النائرة التلقائية للكداح ضد الطبقة المسيطرة أسطورة منطقية أو طريقة كلية لوجود الحقيقة .

وها هنا أيضاً تعطى المادية إلى الرجل الثورى أكثر مما يحتاج إليه ، لأن الثورى لا يستلزم شيئاً آخر سوى السيطرة على الأشياء ، وصحيح أنه كسب بالعمل تقديراً مضبوطاً للحرية ، فالحرية التى انعكست عليه بواسطة فعله واشتغاله بالأشياء هى حرية بعيدة جداً عن حرية الفكر الرواقية المجردة . أنها حرية تتبدى في وضع خاص ألقى بالعامل إليه عن طريق صدفة ميلاده أو عن طريق نزوة أو مصلحة سيده ، وهى تظهر أيضاً في مشروع لم يبدأ بمحض رغبته ولن يصل إلى منتهاه ، بل أنها لا تتميز من التزامه نفسه وسط هذا المشروع ، ولكنه إذا تنبه لحرية في أعماق حريته فذلك لأنه يقيس فاعلية أو إيجابية فعله واشتغاله الحقيقي .

وهو لا يملك الفكرة الخالصة عن الاستقلال الذاتى الذى لا يستفيد منه ولكنه يعرف قوته التى تناسب مع فعله ، وكل ما يقرره خلال فعله نفسه هو أنه يتخطى حالة المادة الحاضرة بواسطة مشروع محدد تهيئتها على هذا النحو أو ذاك وأنه تهماً لكون هذا للمشروع هو نفس التحكم في الوسائل من أجل النوايا فهو يتجهج في الواقع في تهيئة تلك المادة على النحو الذى أراد ، وإذا

اكتشف علاقة السبب بالمسبب فليس ذلك عن طريق معاناتها وإنما في الفعل نفسه لتخطى وتجاوز الحالة الحاضرة (التصاق الفحم بجدران المتجم الداخلية الخ . .) نحو هدف معين يوضح ويحدد هذه الحالة من أعماق المستقبل . وهكذا تتكشف علاقة السبب بالمسبب داخل إيجابية الحدث وبواسطة إيجابية الحدث (العمل) الذى يكون مشروعاً وتحققاً معاً ، إذ أن سهولة الانقياد ومقاومة الـكون كلاهما معاً يحيلان إليه في نفس الوقت ثبات السلاسل السببية وصورة الحرية ، ولكن حقيقته أيضاً لا تتميز من استخدام السلاسل السببية من أجل غاية تضمها هي نفسها .

ولن تتوفر في هذا الموقف ، بغير الإيضاح الذى تمنحه هذه الغاية إلى الموقف العالى ، أية علاقة سببية أو علاقة وسيلة إلى غاية ، أو على الأصح سيكون ثمة عدد لا حصر له من الوسائل والغايات ومن الأسباب والمسببات بلا أدنى تميز ، كما سيكون ثمة مالا حصر له وما لا تنوع فيه من الدوائر والمثلثات والأشكال البيضاوية والأشكال ذات الزوايا والأضلاع الكثيرة داخل المكان الهندسى بغير الحدث أو الفعل التعميمى من قبل رجل الرياضيات الذى يخطط شكلاً بوصل سلسلة من النقاط المختارة وفقاً لقانون معين . وهكذا لا توحى الحتمية بالحرية في العمل من حيث تكون هذه الحتمية مشروعاً إنسانياً ، يقطع وينير وسط احتكاك الظواهر الانتهائى حتمية جزئية معينة . وفي هذه الحتمية التى تقيم الدليل على نفسها ببساطة عن طريق إيجابية الفعل الإنسانى وفاعليته - كما كان مبدأ أرشميدس مستخدماً ومفهوماً سلفاً لدى صانعى المراكب قبل أن يعطيه أرشميدس صورته النهائية بزمن طويل - لا يمكن تمييز علاقة العلة بالمعلول من علاقة الوسيلة بالغاية .

والوحدة العضوية لمشروع العامل هي بزوغ غاية لم تكن أول الأمر في

الكون وتبدي بواسطة تهيئة وترتيب الوسائل بقصد بلوغها (لأن الغاية ليست سوى الوحدة التركيبية المؤلفة من كل الوسائل الموكلة إليها انتاجها) والطبقة السفلية التي تمتد تحت هذه الوسائل وتكشف بدورها عن طريق ترتيبها نفسها في نفس الوقت علاقة علة بمفعول : مثل مبدأ أرشميدس الذي كان سفناً وموضوعاً في نفس الوقت لصناعة صانعي المراكب . ويمكن أن نقول بهذا المعنى ان الذرة خلقت طريق القنبلة الذرية التي لا تتبين إلا على ضوء المشروع الانجليزى الأمريكى لكسب الحرب .

وهكذا لا تتكشف الحرية إلا في الحديث ولا تكون هي والحديث إلا شيئاً واحداً . فهي أساس الارتباطات والاحتكاكات التي تكون الابنية الداخلية للحدث . بل انها لا تضع يدها على نفسها أبداً ولكن تتكشف في كل منتجاتها وعن طريق هذه المنتجات ، وهي ليست فضيلة داخلية تبيح الانخلاع من الأوضاع الشديدة الإلحاح : إذ أنه لا يوجد ما بداخل أو ما بخارج الإنسان ، بل على العكس هي القدرة على الالتزام بالفعل الحاضر وبنقاء المستقبل ، فهي تلك مستقبلاً يسمح بفهم الحاضر وتغييره .

على هذا النحو يتعلم العامل في الواقع حريته عن طريق الأشياء : ولكن لأن الأشياء تعلمه إياها على وجه التحديد فهو كل ما يمكن أن يكون في العالم سوى أن يكون شيئاً . وها هنا تفضله المادية ويصير رغم أنه أداة في أيدي أصحاب الأمر ومنفذى الاضطهاد : لأن العامل إذا اكتشف حريته في عمله بوصفه علاقة أصيلة بين الإنسان والأشياء للمادية فإنه يفكر في نفسه كشيء في علاقاته بسيده الذي يظلمه ، إذ أن هذا السيد هو الذي يحمله إلى مجموعة من نفس العمليات المتكررة دائماً عن طريق التيلورية أو أى منهج على آخر ويحوله إلى شيء سلبى كجرد سند للممتلكات الثابتة .

ان المادية تؤدى عمل السيد حين تفك الانسان وتحل اجزائه في مجموعة من أنواع السلوك للمشاهدة في صرامة على نمط عمليات التيلورية<sup>(١)</sup>. فالسيد هو الذى يتصور العبد كآلة ويرى العبد نفسه بعينى السيد حينما يعتبر نفسه نتاجاً بسيطاً للطبيعة، أو كطبيعى، انه يفكر فى نفسه كآخر وبأفكار الآخر، فهناك وحدة بين الادراك التصورى للثورى للمادى والادراك الخاص بظالميه ومضطهديه، وسيقال بلا شك ان نتيجة المادية هي الإيقاع بالسيد وتحويله إلى شيء كالعبد، ولكن السيد لا يعلم عن ذلك شيئاً ولا يبالى به: فهو يعيش وسط مفاهيمه وحقوقه وثقافته.

إنه يبدو شيئاً في ذاتية العبد فقط. فالأحق والافيد إذن إلى مالا نهاية هو ترك العبد يكتشف حريقه في تغيير العالم ابتداء من عمله، ويكتشف بالتالى حالته بدلاً من بذل الجهود في التدليل له على أن السيد شيء عن طريق اخفاء حريقه الحقيقية. وإذا كان صحيحاً أن المادية بوصفها تفسيراً للأعلى بالأدنى هي صورة ملائمة من الأبنية الحالية لمجتمعنا فليس ثمة ما هو أدل على أن تلك مجرد أسطورة بالمعنى الأفلاطونى للكلمة. لأن الثورى لا يتعامل إلا بتعبير رمزى عن الوضع الحاضر. وهو ينشد فكرة تسمح له بتجميد المستقبل. ولكن الأسطورة المادية ستفقد كل معنى داخل مجتمع بغير طبقات حيث لن يوجد الأعلى والأدنى.

غير أن الماركسيين سيقولون انكم إذا علمتم الإنسان أنه حر فأنتم تخونونه. لأنه لم يعد يحتاج لأن يصير حراً. هل يمكن أن نتصور انساناً حراً بمولده يطالب بأن يتحرر؟ وأجيب على ذلك بأنه إذا لم يكن الانسان حراً أصلاً خاضعاً للحتمية مرة واحدة وإلى الأبد فلن يمكن حتى تصور

(١) السلوكية هي فلسفة التيلورية (نسبة إلى تيلور) «فريدريك وينسلو» المهندس الاقتصادى الأمريكى (١٧٥٦ - ١٩١٥) المشهور بنسقه في تنظيم العمل (المبرمج)

ما سوف يؤول إليه تحرره . يقول لي البعض : سوف يمكن استخلاص الطبيعة الانسانية من الضغوط التي تشوهها . انهم أغبياء فإذا يمكن أن تكون طبيعة انسان خارج ما هو عليه في الواقع المائل في وجوده الحاضر ؟ وكيف يمكن أن يمتد الماركسي في طبيعة انسانية حقيقية تختفي فقط وراء ظروف الضغط ؟

ويدعى آخرون بتحقيق سعادة النوع، ولكن ماهي السعادة التي لن نحس ولن تثبت للخبرة ؟ فالسعادة ذاتية بحكم ماهيتها ، فكيف يمكنها أن تبقى في عالم الموضوعية ؟ الواقع أن النتيجة الوحيدة التي يمكن تمنى بلوغها داخل فرض الختمية الكلية ومن جهة نظر للموضوعية هي التنظيم الاكثر عقلانية للمجتمع وحسب . ولكن أية قيمة يحتفظ بها مثل هذا التنظيم إذا لم تستشعر على هذا النحو عن طريق الذاتية الحرة المجتازة نحو غايات جديدة .

الواقع أنه لا يوجد تعارض بين هذين اللتضيين للفعل . . أعنى أن يكون الفاعل حراً وأن يكون العالم الذي يعمل فيه حتمياً . إذ ليس من نفس وجهة النظر هذه وليس بشأن نفس الحقائق تم المطالبة بهذا الشيء أو بذلك : والحرية هي هيكل الحدث الانساني ولا تظهر إلا بالالتزام . أما الختمية فتانون العالم . وهل يتطلب الحدث سلاسل جزئية وثوابت محلية فقط ؟ فبنفس الطريقة ليس صحيحاً أن الانسان الحر لا يستطيع أن يمتنى أن يتحرر، وليس من نفس هذه النظرة انه حر ومقيد ، وحرية مثل الانارة للوضع الذي ألقى به اليه .

ولكن يمكن ان تجعل حريات الآخرين وضعه غير محتمل بحيث تنحصر في مجال الثورة أو في مجال الموت، إذا كان عمل العبيد يكشف حريتهم فلن يقلل من شأن ذلك أن يكون هذا العمل قد فرض فرضاً وأن يكون مبطلاً مهلكاً . ومهما خفضنا من أجلهم الانتاج أو عزلهم العمل وابسدوا عن مجتمع يستغلهم

ولا يتضامنون معه أو انكبوا بقوة عصب الظهر في مناوأة المادة . . . فمن الصحيح انهم حلقة وصل في سلسلة لا يعرفون بدايتها ولا نهايتها ، ومن الصحيح أيضاً أن نظرة السيد ومفاهيمه وأوامره تميل إلى رفض أى وجود آخر لهم سوى الوجود للمادى .

وسيفظهرون حريتهم في أحسن صورة إذا صاروا ثوريين على وجه التعديد، أى إذا انتظموا مع أعضاء طبقتهم الآخرين لرفض طغيان أسيادهم . فالضبط لا يترك لهم مجالاً للاختيار سوى مجال الخنوع أو مجال الثورة ، ولكنهم يريدون حرية اختيارهم في كلتا الحالتين . وأياً يكن الفرض الذى يعزى إلى الثورى فهو يتخطى هذا الفرض ولا يرى فيه إلا خطوة أو مرحلة . وإذا كان يبحث عن الأمان أو عن تنظيم مادى أفضل للمجتمع فذلك لى تخدمه هذه الأغراض في نقطة البدء . وهذا هو ما يجب به الماركسيون أنفسهم عندما يتكلم الرجميون عن « مادية الجموع القذرة » إزاء المطالبة القطاعى فيما عيس الأجور .

وكانوا يروجون أن من وراء هذه المطالبات المادية يوجد تأكيد لنزعة إنسانية وأن هؤلاء العمال لم يطالبوا فقط بكسب زيادة بعض الدرام ولكن كانت مطالبهم رمزاً مجسماً في اقتضاء أن يكونوا بشراً أو آدميين . وآدميون تعنى حريات تملك ناصية مصيرها<sup>(١)</sup> . وهذه للملاحظة ذات قيمة بالنسبة إلى الفرض النهائى للرجل الثورى، ويطالب الوعى الطبقي زيادة على التنظيم العقلانى للجماعة بنزعة إنسانية جديدة . وهذه حرية معنونة اتخذت الحرية هدفاً لها . وليست الاشتراكية سوى الوسيلة التى ستسمح بتحقيق عالم الحرية . والاشتراكية للمادية إذن متناقضة لأن الاشتراكية تقترح لنفسها هدفاً هو النزعة الانسانية التى تجعلها للمادية غير قابلة للتصور .

---

(١) وهذا هو ما يقوم بتوضيحه كارل ماركس نفسه بطريقة رائدة في بحثه عن الاقتصاد السياسى والفلسفة .

والميل إلى تمثيل تغيرات العالم كما لو كانت تسيرها الأفكار أو بوصفها على الأصح تغيرات داخل الأفكار هو خاصية المثالية التي تعارض الرجل الثورى بالذات. فال موت والبطالة والاضراب والفقر والجوع .. كل هذا ليس أفكاراً . بل أنها حقائق كل يوم التي يعيشها الناس في فزع . ولا شك أن لها دلالة ولكنها تحتفظ خصوصاً في أعماقها بكثافة لا معقولة . وكما كان يقول شيفالييه عن حرب سنة ١٩١٤ أنها ليست معركة « ديكارت ضد كانط » بل موت اثني عشر مليوناً من الشباب بلا أى عقاب . ويرفض الثورى الذى ينوء تحت ثقل الحقيقة أن يدعمها تنسرب . فهو يعرف أن الثورة لن تعبر استهلاكاً بسيطاً للأفكار ولكنها تكاف دماً وعرقاً وحيوات إنسانية .

وما يدفع إليه من مال هو ثمن معرفته أن الأشياء عقبات جامدة ولا يمكن عبورها أحياناً وأن المشروع الأفضل تصوراً يصطدم بمقاومات تدفع به غالباً إلى السقوط . وهو يعلم أن الفعل ليس مزيجاً موفقاً ( سعيداً ) للأفكار ولكنه مجهود لإنسان بأكله ضد صمود الكون العنيد . ويعلم كذلك أن ثمة باقياً لا يخضع للمماثلة عندما تفك رموز دلالات الأشياء وهو الزيف واللامعقولية وكثافة الواقع ، وإن هذا المتبقى هو الذى يكتم الأنفاس ويثقل بأوائه آخر الأمر . أن الثورى يخالف المثالي الذى يفضح جبته الفكرى فى أنه ينشد الفكر المتين .

بل أكثر من هذا أيضاً ، لسوء حظ الأشياء لا يريد الثورى أن يعارض الفكرة بل الفعل الذى يتحلل فى النهاية إلى جهود وإلى سهر الليالى وإلى عناء منهك . ويبدو أن المادية توفر له هنا أيضاً أشد التعابير إرضاء لمقتضاها طالما أنها تؤكد تسلط المادة على الفكرة تسلطاً لا يمكن خرقه . فكل شيء عنده واقعة وصراع قوى وفعل ، ويصبح الفكر نفسه ظاهرة حقيقية فى عالم يمكن



وزنه وتقديره . ان الفكر ناتج عن المادة ويستهلك الطاقة ، وينبغى تصور  
أفضلية الشيء المعروفة فى ألفاظ الواقعية وتعبيراتها . ولكن التفسير . . .  
هل هو مرض ارضاء عميقاً ؟ . . ألا يتجاوز الغرض منه وألا يؤدي إلى  
التضليل بنفس مقتضاه الذى أتى به ؟

اذ انه إذا كان صحيحاً أنه لا شيء يعطى الانطباع بالجهود اقل مما يعطيه توالد  
الأفكار بعضها من بعض فإن الجهود يتضاءل بهذا القدر ايضا إذا اعتبرنا الكون  
توازناً للقوى المتوعدة . فلا شيء يعطى انطباعاً بالجهود أقل من القوة التى تنطبق  
على نقطة مادية : انها تنضم العمل الذى تقوى عليه ولا تزيد عليه ولا تنقص كما  
انها تتحول آلياً إلى طاقة حركية أو ناقله للحرارة . وعلى أى حال فان الطبيعة  
لا تعطينا بمفردها فى أى مكان الانطباع بالمقاومة المهزومة أو بالثورة أو  
بالخضوع أو بالكلال . وفى كل الظروف هى كل ما يمكن أن تكون . . .  
وهذا هو كل شيء . وتقوم القوى المتعارضة من ثم بالتأليف وفقاً لقوانين  
الميكانيكا المادئة .

وللتحقق من الحقيقة كمقاومة تذلل بالعمل يجب أن يعيش المرء هذه  
المقاومة بذاتية تسعى للتغلب عليها . والطبيعة التى تخضع للتصور بوصفها موضوعية  
بحقة هى عكس الفكرة تماماً . ولكن بسبب هذا على وجه التحديد تستحيل  
الطبيعة إلى فكرة . فهى الفكرة البهتة عن الموضوعية . ويزول الحقيقى ، لأن  
الواقع هو ما يقوم مقام النطاء الاصم الواقى للذاتية . وهو ما يذيب هذه القطعة  
من السكر التى انتظر ذوبانها كما يقول برجسون . أو لعلنا نفضل أن نقول ان الواقع  
هو الاضطرار إلى أن تعيش الذات مثل هذا الانتظار . فهو المشروع الانسانى .  
والعطش الذى يتناوب هو الذى يقرر ان السكر يستغرق وقتاً كى يذوب . وخارج  
النطاق الانسانى لا يذوب ببطء ولا بسرعة ولكنه يستغرق على وجه التحديد

وقفا يتوقف على طبيعته وعلى كثافته وعلى كمية الماء التي تحتويه .

والذاتية الانسانية هي التي تكشف ضائقة الواقع أو سوء حظ الواقع  
بالمشروع وفي المشروع الذي تسمى لتجاوزه نحو المستقبل . فكما يكون التل  
ميسراً أو غير ميسر للتسلق لابد أن يكون هناك اعداد لمشروع الصعود إلى  
قمته . وكل من المثالية والمادية يسعى بالمثل إلى اخفاء الواقع ، احدهما لأنها  
تلغى الشيء والثانية لأنها تلغى الذاتية .

وكما تنكشف الحقيقة يجب أن يصارعها إنسان ، أو بعبارة موجزة تستلزم  
واقعية الرجل الثوري وجود العالم ووجود الذاتية سواء بسواء . وأكثر من  
هذا أن هذه الواقعية تستلزم مثل هذا الترابط بين كل منهما حتى لا يمكن  
تصور ذاتية خارج العالم ولا عالم بغير إيضاح الجهد الذاتي<sup>(١)</sup> . ويمكن الحصول  
على أعلى درجة من الحقيقة وأعلى درجة من المقاومة إذا افترضنا أن الانسان  
بحكم تعريفه هو في — وضع داخل — العالم وأنه يتعلم علوم الواقع الصعبة حين  
يعرف نفسه بالنسبة إليها .

ويجب أن نلاحظ علاوة على ذلك أن الالتصاق الضيق جداً بالحتمية  
الكلمية يجازف بإلغاء كل مقاومة الواقع . وقد حصلت على برهان بهذا الشأن  
خلال محادثة مع السيد جارودي واثنتين آخريين من الرفقاء . لقد كنت أسألهم  
ما إذا كانت اللعبة قد تمت تماماً وما إذا كانت الأمور قد تيسرت بتوقيع  
ستالين لمعاهدة التحالف الألماني الروسي وقرار الشيوعيين الفرنسيين للاشتراك  
في حكومة ديجول . . وما إذا لم يكن المسؤولون قد أخذوا بتلك المجازفات في  
الحالتين مع إحساسهم القلق بمسؤولياتهم . إذ يبدو لي أن طابع الحقيقة

---

(١) هذه مرة ثانية وجهة نظر كارل ماركس سنة ٤٤ أي قبل لقائه المشؤم مع أنجلز

الرئيسى هو أننا لا نعمل ابداً فى ثقة تامة بها وأن ما يترتب على احداثنا احتمالى فقط .

غير أن السيد جارودى قاطعنى : فعنده أن الأمور تيسرت وأن اللعبة قد تمت مقدماً . فهناك علم للتاريخ وتسلسل الوقائع حتى صارم ، ومن ثم فالمرأهة أكيدة . وقد جرفته نشاطه بعيداً بحيث انتهى بقوله لى فى حماس وجدانى : « وماذا يهم ذكاء ستالين ؟ اننى لأسخر منه ! » وينبغى أن أضيف إلى هذا أنه قد احمر وجهه قليلا من الخجل أمام نظرات رفيقيه فخفض جفنيه وأضاف بشيء من التقديس : « على أن ستالين غاية فى الذكاء » .

فعلى عكس الواقعية الثورية التى تقول بأن الحصول على أقل النتائج يتطلب العناء وسط أسوأ الشكوك وعدم اليقين . . . تقود الأسطورة المادية بعض الأرواح إلى الاطمئنان العميق فيما يتعلق بعاقبة جهودهم . فهم يظنون أنهم لا يستطيعون ألا ينجحوا . فالتاريخ علم ونتائجه مكتوبة وليس ينقص سوى قراءتها . وهذا الموقف هروب بأوضح المعانى . لقد قلب الثورى الأساطير الهورجوازية وشرعت الطبقة العاملة خلال ألف من الثقلبات .. من الاعتداءات والتراجعات . . من الانتصارات والهزائم . فى تجميد مصيرها الخاص داخل الحرية وداخل القلق .

أما أمثال جارودى فيشعرون بالخوف . ليس ما يبحثون عنه فى الشيوعية هو التحرر وإنما تقوية النظام ، ولا يخشون شيئاً بقدر ما يخشون الحرية . وقد تخلوا عن القيم القبلية الخاصة بالطبقة التى يمثلون نتاجها كما يهتروا على قبلات المعرفة وسبل التاريخ الخططة سلفاً . فلا مجازفة ولا تخوف .. كل شيء مأمون والنتائج مضمونة .

وفى لحظة تختفى الحقيقة ويندو التاريخ لاشيء سوى الفكرة النامية .

ويشعر السيد جارودي داخل هذه الفكرة بأنه في أمان . وقد رفع بعض المثقفين الشيوعيين الذين رويت لهم هذه الحادثة صوتهم قائلين في احتقار : « جارودي على ! انه بروتستانتي بورجوازي أحل المادية التاريخية محل أصبح الله من أجل إقامة بنائه الشخصي » . وأؤكد انا أيضاً ذلك كما أننى اعترف بأن السيد جارودي لم يبد لي كما لو كان يلقي أضواء على شيء ، ولكنه يكتب كثيراً في النهاية كما أن أحداً لا يتفكر له ، وليس عن طريق الصدفة أن أغلب العلميين قد اختاروا مأواهم في الحزب الشيوعي وأن هذا الحزب الشديد الصرامة فيما يتعلق بالبدع الدينية لا يوجه إليهم أى استنكار .

ولا بد أن نكرر هنا أن الرجل الثورى لا يستطيع إذا شاء التصرف الفعلى أن يعتبر الأحداث التاريخية كما لو كانت نتائج عرضية أو احتمالية بلا قانون ، ولكنه لا يستلزم إطلاقاً أن يكون طريقه معبداً من قبل . فهو يرد على العكس أن يشقه بنفسه ، وكل ما يحتاج إليه من أجل النظر في عواقب الأشياء سلفاً هو المناظرة والاستمرار وبعض المجاميع الجزئية وقوانين الهيكل البنائى داخل الاشكال الإجتماعية المحددة . وإذا أعطيناه أكثر من ذلك اختفى كل شيء في فكرة . فليس ثمة تاريخ يصنع ولكن ثمة تاريخ يقرأ يوماً بعد يوم . وهنا يصبح الواقع حلاً .

لقد أمرنا بإختيار إما المثالية وإما المادية . وبدأ من اللؤكد إننا لن نجد وسطاً بين هذين المذهبين . ولقد تركنا المستلزمات الثورية تفكلم دون أن تكون لدينا فكرة سابقة وذكرنا أن هذه المستلزمات قد اختطت من تلقاء نفسها تصميمات فلسفة أصيلة جعلت المادية والمثالية تظاهر كل منهما الأخرى . وقد ظهر لنا أول الامر أن الحدث الثورى كان نمطاً ممتازاً للحدث الحر . وليس حريقه فوضوية : وإذا صح ذلك فالثورى بحكم وضعه نفسه لا يستطيع إلا أن

ينادى بطريقة صريحة إلى حد ما بحقوق الطبقة الإجتماعية العالية .

ولكن بما أنه ينادى وسط طبقة الكادحين ومن أجلها بأكلها بكيان إجتماعى أكثر معقولة فإن حريته تكن فى الحدث القدى يطلب به استرداد تحرر طبقته بأكلها وبتمعيم أكبر بتحرر كل الناس . فالحرية فى أصلها اعتراف بالحرىات الأخرى وتقضى أن تعترف بها الحرىات الأخرى . وهكذا تستقر منذ الأصل على مستوى التضامن . ويحتوى الحدث الثورى فى ذاته على أوليات فلسفة للحرية أو يمكن أن نقول أنه يخلق بمجرد وجوده هذه الفلسفة . ولكن بما أن الثورى يكتشف نفسه فى نفس الوقت فى مشروعه الخروج عن طريقه كآى مظلوم وسط الطبقة التى يقع عليها الظلم فإن وضعه الأصلى يفرض دفعه إلى التحقق من الظلم .

وهذا يعنى مرة ثانية أن الناس أحرار — لأنه ما كان يوجد ظلم مادة لمادة بل مجرد تآلف قوى . وأنه من الممكن أن توجد علاقة معينة بين الحرىات مثل عدم اعتراف واحدة بأخرى وتأثيرها من الخارج عليها لتحويلها إلى موضوع . وبالمثل بما أن الحرية المضطهدة تريد أن تتحرر بالقوة فكذلك يفرض للوقف الثورى نظرية للمنف كرد فعل الاضطهاد . وهنا أيضاً لا تكفى الألفاظ المادية لتفسير العنف بقدر ما لا تكفى التصورات المثالية . ولا تصور المثالية وهى فلسفة المضم والتمثل حتى مجرد التعدية المطلقة التى لا يمكن تخطيها فى الحرىات المنصوبة بعضها ضد بعض : فهى فلسفة واحدة .

ولكن المادية واحدة أيضاً ، فليس ثمة صراع بين الاضداد داخل الوحدة المادية . ولقول الحق لا يوجد أيضاً اضداد : فالساخن والبارد هما درجات متنوعة فقط فى التدرج العرارى . والإنقال من النور إلى الظلام يتم بالتدرج فتقضى كل من القوتين المتساويتين ذات الاتجاه المقابل على الأخرى وينشأ

عنهما مجرد حالة توازن . وفكرة صراع الاضداد هي إسقاط العلاقات الإنسانية على العلاقات المادية .

ويجب أن تتحقق الفلسفة الثورية من تعددية الحريات وأن تبين كيف أن كل واحدة منها يجب مع استمرار كونها حرية ازاء نفسها يمكنها أن تكون موضوعاً بالنسبة إلى غيرها . ويستطيع هذا الطابع المزدوج وحده من الحرية الموضوعية أن يفسر المبادئ الفكرية المعقدة للاضطهاد والصراع والفشل والعنف . ذلك أنه لا يضطهد شيء إطلاقاً إلا إذا كان حرية ولكن لا يمكن اضطهاد هذه الحرية إلا إذا استسلمت لذلك من بعض الجوانب أى إذا أعطت كل ما هو خارج الشيء بالنسبة إلى الآخر .

وهكذا سنفهم حركة الثورى ومشروعه الذى يقضى بانتقال المجتمع عن طريق العنف من حالة تعزل فيها الحريات إلى حالة أخرى قائمة على اعترافها المتبادل .

وبنفس الطريقة لا يريد الثورى الذى يعيش الاضطهاد فى لجه وفى كل حركة من حركاته إطلاقاً أن يقلل من شأن العبودية التى تفرض عليه أو أن يتسامح فى أن الذقد المثالى يبدها فى شكل افكار . وهو يعارض فى نفس الوقت حقوق الطبقة ذات الامتيازات ويهدم بنفس الحركة فكرة الحق عموماً ولكن سيكون من الخطأ الاعتقاد كما يفعل الماديون بأنه يقوم بذلك ليحل محلهم بحكم الواقع البحت البسيط . فالواقعة لا تنتج إلا الواقعة ، لا تمثيل الواقعة . والعاصر لا ينتج إلا حاضراً آخر لا المستقبل .

وهكذا يقتضى الحدث الثورى أن نعالو على تعارض المادية ( التى قد تتحقق من تفكك مجتمع لا من بناء مجتمع جديد ) والمثالية ( التى تهب الواقعة وجوداً حقيقياً ) فى وحدة مؤلف الموضوع أو مركب الموضوع . فالحدث

الثورى يطالب بفلسفة جديدة تواجه علاقات الإنسان بالعلم من وجوه متباينة إذا وجب أن تصبح الثورة ممكنة وجب أيضاً أن يملك الإنسان إمكانية الواقعة وأن يختلف برغم ذلك عن الواقعية بقدرته العلمية على إعداد المستقبل وبالتالي على تخطى الحاضر والانفصال عن وضعه .

ولا يوازى هذا الانفصال إطلاقاً بالحركة السلبية التى يبنى الرواق من ورائها الاحتماء بنفسه : فالثورى يخطى الحاضر ويتجاوزه بالقاء نفسه إلى الأمام وبلاشتباك فى المشروعات . وما دام انساناً يقوم بعمل إنسانى فالواجب أن تمزى هذه القدرة على الانفصال إلى كل الحيوية الإنسانية . ويمكن فهم أقل حركة انسانية ابتداء من المستقبل . والرجى نفسه أيضاً يتجه نحو المستقبل، طالباً أنه يهتم بإعداد مستقبل يكون هو نفسه الماضى .

وتفتضى واقعية مصمم الخلط والتحركات أن يقفز الإنسان إلى الواقع وأن تهدده أخطار ماثلة بالفعل وأن يكون ضحية اضطهاد حقيقى يتخلص منه بأفعال حقيقية بالمثل : الدم والعرق والام واللوت ليست أفكاراً . وليست الصخرة التى تسحق والرصاص القاتلة أفكاراً ولكن كما توحى الأشياء بما يسميه باشلار بحق « معامل سوء حظها » فلا بد أن يتم ذلك على ضوء مشروع يبررها ولو كان مجرد مشروع العيش البسيط الخالى من التهذيب إلى أقصى درجة .

فليس صحيحاً إذن أن الإنسان كما يريد للثال أن يكون بخارج العالم والطبيعة أو أنه لا يقفز إلى العالم والطبيعة إلا بقدميه وهو عابس مثل المستحمة التى تنطس فى الماء حين تكون جبهتها فى السماء . فهو بأكله موجود بين غخاب الطبيعة التى تستطيع أن تسحقه من لحظة إلى أخرى بل وأن تعدمه روحاً وجسداً . وهو هنالك منذ بداية الأمر . يولد معناه بالنسبة إليه حقاً

الجهىء الى العالم فى وضع لم يقم باختياره حاملا بدنه وبدن أسرته وبدن الجنس الذى قد ينتهى اليه . ولكنه إذا وضع نصب عينيه تماما « تغيير العالم » كما يقول ماركس فى صراحة فهذا يعنى أنه أصلا كأن يوجد العالم بالنسبة اليه فى كليته وشموله . ولذا لن يصير اطلاقاً مثل قطعة من الفوسفور أو الرصاص الذى يكون جزءاً من العالم تتخلله قوى يخضع لها دون أن يفهمها فى مجموعها . ذلك أنه يتجاوزها نحو حالة مستقبلية حيث يمكنه أن يتدبر أمره .

فبتغيير العالم تمكن من معرفته . وبذلك لا الوعى الانفصل الذى كان يخلق فوق العالم ولم يستطع أن يكون وجهه نظر ، ولا الشئ المادى الذى يعكس حالة العالم دون فهمها ، يمكنهما أبداً بلوغ كلية الوجود وإدراكها فى مؤلف موضوعها أو فى مركب موضوعها ولو كان الأمر تصورياً بحتاً . ويستطيع ذلك فقط انسان فى وضع داخل العالم سمحته قوى الطبيعة سحقاً كلياً ولكنه تجاوزها كلية بمشروعه من أجل السيطرة عليها .

وهذه المبادئ الفكرية الجديدة الخاصة بالوضع والوجود — فى العالم هى التى يطالب الرجل الثورى حقيقة بكل تصرفه وسلوكه بتوضيحها . وإذا افلت من احراج الحقوق والواجبات التى يحاول المثالى أن يضله فيها فلا ينبغي أن يكون ذلك من أجل الوقوع فى طواير خططها المادى بصرامة . ولا شك أن الماركسيين الأذكاء يسمحون بعرضية معينة للتاريخ . ولكن لايعنى ذلك إلا أنه إذا فشلت الاشتراكية فإن الإنسانية تغلظ فى البربرية والهمجية . وباختصار إذا وجب أن تنتصر القوى البناءة فإن الحتمية التاريخية تعطيمهم طريقاً واحداً . ولكن قد توجد همجيات بربرية وقد توجد اشتراكيات بل يجوز أن توجد اشتراكية بربرية .

وما يطالب به الثورى هو أن تتوفر للانسان امكانية ابتكار قوانينه  
( ١٥٣ — سارتر )



بنفسه . وذلك هو أساس انسانيته واشتراكيته . وهو لا يفكر في أحماق نفسه — طالما أنه لم يكن مضللاً على الأقل — ان الاشتراكية تنتظره في ركن التاريخ كقاطع طريق يسك بمصافي ركن غابة . وهو يظن أنه يصنع الاشتراكية . وبما أنه قد صدع أركان كل الحقوق وتمجّل مجيى الاشتراكية على الأرض فهو لا يعترف لها بأية صفة في الوجود ولا يذكر عنها سوى واقعة واحدة وهى أن الطبقة الثورية هى صاحبة اختراعها والمطالبة بها وهى التى تقوم ببنائها .

وبهذا المعنى لا يكون الغزو المربط بالبطىء الاشتراكي شيئاً آخر سوى تأكيد الحرية الإنسانية فى التاريخ وعن طريقه . ولكون الإنسان حراً على وجه التعديد فانتصار الاشتراكية ليس مؤكداً إطلاقاً . فهو انتصار لا يقف كالعلامة الكيلومترية على جانب الطريق . ولكنه المشروع الإنسانى . وسيكون نفس ما سيعمله الناس . فهو ما ينجم عن الخطورة التى يواجه بها الثورى فعلة . وهو لا يحس فقط بكونه مسؤولاً عن مقدم الجمهورية الاشتراكية عموماً ولكنه يحس أيضاً بالطبيعة الخاصة بالاشتراكية .

وهكذا تتجاوز الفلسفة الثورية الفكر المثالى البورجوازي والأسطورة المادية التى استطاعت أن تتلاءم فى وقت معين مع الجموع المضطهدة سويًا وتطالب بأن تكون فلسفة الإنسان عموماً . وهذا طبيعى جداً : إذا وجب أن تكون حقيقية فستكون عالمية فى الواقع . ويأتى غموض المادية وازدواجها المثير من زعمها أحياناً أنها مفاهيم طبقية وأحياناً أخرى أنها تعبير عن الحقيقة المطلقة . ولكن الثورى يحتل مكاناً مميزاً باختياره نفسه للثورة . إذ أنه لا يناضل من أجل الاحتفاظ بالطبقة مثل الناصرين للأحزاب البورجوازية ولكن من أجل محو الطبقات . وهو لا يقسم المجتمع إلى رجال ذوى حقوق مقدسة

وآخرين طبيعيين أو من يسمونهم بالألمانية تحت الآدميين بل يطالب بتوحيد الفئات البشرية والطبقات أو في اختصار بوحدة كل البشر. ولا يدع نفسه يضل عن طريق الحقوق والواجبات التي تأوى قبلياً إلى سماء ذهني ولكنه يضع الحرية الإنسانية الميتافيزيقية الكاملة في حدث الثورة نفسه ضدها. فهو الانسان الذي يريد أن يأخذ الإنسان بمصيره على عاتقه في حرية وفي شمول كلي.

وهكذا فإن قضيته في جوهرها هي قضية الإنسانية ويجب أن تعبر فلسفته عن الحقيقة بشأن الانسان. ولكنها إذا كانت حقيقة كلية — هكذا سيقال — أي حقيقة بالنسبة إلى الجميع، أليست لهذا السبب — أما أعلى من الأحزاب والطبقات؟ ألا نلاقى المثالية المخاذية للسياسة والمخاذية للاجتماع والمخالية من الجذور ها هنا مرة أخرى؟

وأجيب على ذلك بأن هذه الفلسفة لا يمكنها أن تتكشف عن اصالة إلا للثوريين، أي للرجال الموجودين في وضع المظلومين وأن هذه الفلسفة تحتاج إليهم كما تظهر في العالم. ولكن من الصحيح أنه يلزم عليها أن تكون قابلة لأن تصبح فلسفة كل انسان بنفس المعنى الذي يصبح البورجوازي الظالم هو نفسه مظلوماً بواسطة ظلمه. لأنه من أجل الابقاء على الطبقات المظلومة تحت سلطته يجب على البورجوازي أن يبذل من ذاته وأن يشبك نفسه في خيوط من الحقوق والقيم التي ابتدعها. وإذا احتفظ الثوري بالاسطورة المادية فلا يمكن أن ينساق للبورجوازي الشاب إلى الثورة إلا من جراء رؤيته للظالم الاجتماعية. انه ينساق اليها عن كرم فردى وهو ما يكون عادة موضع شك لأن منبع الكرم قد ينضب ويكون ذلك بالنسبة اليه دليلاً اضافياً عما لو ابتلع المادية التي تتنافر مع عقله ولا تعبر عن وضعه الشخصي.

ولكن إذا اتضحت الفلسفة الثورية مرة فسيكتشف البورجوازي الذي

انتقد مفاهيم طبقته والذي اعترف بعرضيته وحرريته والذي فهم أن هذه الحرية لا يمكن أن تقاكد الا بالإعتراف الذي تؤديه لها الحريات الأخرى... سيكتشف هذا البورجوازي أن هذه الفاسفة تحدثه عن نفسه بالقياس إلى رغبته في سلخ جهاز التضليل والتصنيف الخاص بالطبقة البورجوازية وتأكيده نفسه كإنسان بين الناس . وفي هذه اللحظة ستظهر الإنسانية الثورية لا بوصفها فلسفة طبقة مظلومة ولكن بوصفها الحقيقة ذاتها مستقلة ومقنعة ومضطهدة بواسطة الرجال الذين يكون الهرب منها في صالحهم . وسيصبح واضعاً بالنسبة إلى جميع أصحاب الارادات الطيبة أن الحقيقة ذاتها ثورية . وليست تلك هي الحقيقة المجردة الخاصة بالثالية ولكنها الحقيقة الماثلة بالفعل وللنشودة والحلوة والمؤيدة والمقهورة خلال الصراع الاجتماعي بواسطة الرجال الذين يعملون لأجل تحرير الإنسان.

وقد يمتص على كلامي أحد بأن هذا التحليل المتعلق بالمتعضيات الثورية قائم على أساس تجريدي طالما أن الثوريين الوحيديين الموجودين هم الماركسيون الذين ينضمون إلى اللادية ويشايعونها . وصحيح أن الحزب الشيوعي هو الحزب الثوري الوحيد . وصحيح أن اللادية هي مذهب الحزب . ولكنني لم أسع لوصف ما يعتقد الماركسيون بل سميت إلى استخلاص كل ما تنطوى عليه وما تتضمنه أفعالهم . وقد علمني الاختلاط بالماركسيين على وجه التحديد أن شيئاً من الأشياء لم يكن أكثر تنوعاً وتجريداً وذاتية مما يسمونه بماركسيته . وأى شيء أشد اختلافاً من علمية السيد جارودي الساذجة العتيقة وفلسفة السيد هيرفيه ؟

سيقال ان هذا الاختلاف يعكس الاختلاف بين ذكاهما ، وهذا صحيح . ولكنه دليل خصوصاً على درجة الشعور الذي يحمله كل منهما في موقفه العميق

وعلى درجة اعتقاد كل منهما فى الأسطورية المادية . وليس عن طريق الصدفة تسجيل أزمة اليوم فى الروح الماركسية ، وأن تعتمد هذه الروح إلى اختيار اشياى جارودى بوصفهم المتحدثين الرسميين بلسانها . ذلك أن الشيوعيين محاصرون بين قدم الاسطورة المادية والاشفاق من ادخال الانقسام أو التردد على الأقل فى فرقهم عن طريق تبنى مفاهيم جديدة .

وأفضلهم يسكتون . ويملاًون الصمت بثرثرة البلهاء . « إذ يظن الرؤساء بلا شك فى النهاية : ماذا تهم المفاهيم ! لقد أعدت ماديتنا القديمة أدلتها واستقودنا بلا شك إلى النصر » . ولا شك أنهم على حق فى الوقت الحاضر وفى المستقبل القريب . ولكن أى رجال سوف يصنعون ؟ ولا يتم تكوين الأجيال بلاجربة عن طريق تعليمهم اخطاء ناجحة . فماذا يحدث لو ازهقت المادية روح المشروع الثورى فى يوم من الأيام ؟!

( سنة ١٩٤٦ )

## فكرة أساسية من أفكار ظاهرية هوسرل الاحالة المتبادلة

« كان يلتمها بنظراته »

تكشف هذه العبارة وكثير غيرها عن الوم المشترك لدى الواقعية وللثالية. وتصبح المعرفة حسب هذا الوم التهاماً. ولا تزال الفلسفة الفرنسية أمام هذه المشكلة بعد مائة سنة من الاكاديمية. لقد قرأنا جميعاً مؤلفات برانشفيك ولا لاند وما يرسون. لقد اعتقدنا جميعاً أن شبكة الفكر المنكبوتية تجذب الأشياء إلى نسجها وأنها تعطيها بريقها الأبيض ثم تأخذ في التهامها ببطء حتى تميلها إلى جوهرها الخالص بها. ما هي المنضدة .. الصخرة .. البيت ؟ مجموعة معينة من « محتويات الشعور » .. نظام لهذه المحتويات. لا للفلسفة الغنائية ! ومع ذلك فلا شيء يبدو أكثر وضوحاً : أليست المنضدة محتوية فعلياً لادراكى ؟ أو ليس ادراكى هو الحالة الراحنة لشعورى : اغتذاء وتمثل. كان لالاند يتحدث عن تمثيل الأفكار للأشياء وتمثل الأفكار بعضها لبعض الآخر وتمثل المقول بعضها لبعض. لقد تأكلت زوايا السقوف المتهمة بفعل هذه الاحماض الدؤوبة : التمثل والتوحيد والزوع إلى الهوية : وعشنا ظم أكثرنا بساطة وأكثرنا خشونة بالبحث عن شيء جامد .. عن شيء لم يكن عقلاً .. فلم يلقوا في كل مكان سوى ضباب طرى متميز هو أنفسهم .

ولم يتعب هوسرل أمام فلسفات التجريب النقدي المضمية وأمام الفلسفات الكانطية الجديدة وأمام النزعات النفسانية من ترديد ما أراد إثباته وهو أننا لا نستطيع تفكيك الأشياء داخل الشعور. فأنت ترى هذه الشجرة .. ليكن.

ولكنك تراها حيث توجد : على جانب الطريق . . وسط الغبار . . وحيدة وملقوفة في الحر . . على بعد عشرين فرسخاً من ساحل البحر الأبيض . ولا يمكنها أن تدخل في شعورك لأنه ليس من نفس طبيعتها . ستحسب أنك تعرف هنا على أفكار برجسون في الفصل الأول من كتابه عن المادة والذاكرة . ولكن هو سرل ليس واقعياً : فهو لا يجعل من هذه الشجرة على طرف أرضها المشققة ضرباً من المطلق الذي يمكنه فيما بعد أن يدخل في اتصال معنا . الوعى والعالم معطيان في لحظة واحدة : والعالم بوصفه خارجاً عن الوعى بحكم ماهيته يكون بحكم هذه الماهية نفسها نسبياً بالنسبة إليه . ذلك أن هو سرل يرى في الوعى حدثاً لا يمكن تحلله إلى ما هو أبسط منه ولا يستطيع أية صورة طبيعية أن تؤديه . اللهم إلا من الجائز تلك الصورة السريعة الفاضلة للانفجار ، فالمعرفة هي « انبهار موجه » . هي الانحلال من المؤلفات المعقدة الرطبة من أجل الانقلاط إلى هنالك خارج نفسه متجهاً نحو ما ليس بذاته . . هنالك قرب الشجرة . . ومع ذلك خارج نفسه لأننى لا أملكه وهو مع ذلك يستعنى من جديد . . لا أستطيع أن أضع فيه بقدر . . لا يستطيع هو أن يمتزج في : فما هو خارج عنه خارج عنى . ألا تعرف في هذا الوصف على مقتضياتك وعلى تطلعاتك ؟ كنت تعرف أن الشجرة ليست أنت وانك لم تكن قادراً على ادخالها في معدتك المظلمة ، بل وإن المعرفة لا يمكنها أن تقارن بالامتلاك إلا إذا أخلنا بالشرف . وفي نفس اللحظة ينقى الوعى نفسه . إنه واضح كالرياح الكبيرة وليس فيه سوى حركة من أجل الهرب بنفسه وسوى انزلاق إلى خارج نفسه . وإذا تخطيت المستحيل ونفذت إلى داخل الوعى ستقع فريسة لزوبعة تقذف بك إلى الخارج . . قرب الشجرة . . وسط الغبار . . لأن الوعى ليس من الداخل . أنه ليس سوى ما هو خارج عن نفسه . وهذا الهرب المطلق أو رفضه أن يكون جوهرأ هو الذى ينشئ كوعى . تصور الآن سلسلة متصلة

من الانفجارات التي تفتزعنا من أنفسنا والتي لا تترك لأحد « أنفسنا » فرصة التكون من خلفها . ولكنها على العكس تلقى بنا فيما وراءها . في الغبار الجاف بالعالم .. وعلى أرض فظة .. بين الأشياء . تصور أن طبيعتنا نفسها قد أُلقت بنا على هذا النحو معزولين في عالم لا إلهي معاد متراجع . عندئذ ستدرك المعنى العميق الذي اكتشفه هوسرل والذي عبر عنه في هذه الجملة : « كل وعي هو وعي لشيء ما » . ولا يلزمنا أكثر من هذا كما نضع حداً للفلسفة الجوانية (الباطنة) المائعة حيث يتم كل شيء بالتراضي وبالمبادلات الملامية (البروتوبلازمية) وبنوع قاتر من كيمياء الخلايا . ان فلسفة العلو تلقى بنا إلى عرض الطريق وسط التهديدات وتحت ضوء يعيشو البصر . فالوجود كما يقول هيدجر هو الوجود — في — العالم . وينبغي أن نفهم « الوجود — في » بمعنى الحركة . الوجود هو الانفجار داخل العالم وهو الابتداء من عدم العالم والوعي حتى يحدث فجأة ذلك الانفجار — كوعي — داخل العالم . وبينما يسعى الوعي كي يستجمع نفسه وكى يحدث التوافق في النهاية بينه وبين نفسه وبينما يسعى لهذا الغرض في دفء مطلقاً نوافذه يعدم نفسه بنفسه . وضرورة هذا الوعي في الوجود على شكل وعي بشيء آخر سوى نفسه هي ما يسميه هوسرل «الإحالة المتبادلة» .

لقد تحدثت أولاً عن المعرفة كي اجعل نفسي مفهومًا على نحو أكبر : لم تكند تعرف الفلسفة الفرنسية التي قامت بتكويننا على الأكثر سوى نظرية المعرفة . أما بالنسبة إلى هوسرل وإلى المشتغلين بعلوم الظاهرية فوعينا بالأشياء لا تحده معرفتنا بها . وليست المعرفة أو الامتنال البحث سوى صور ممكنة شعوري « ب » هذه الشجرة . يمكنني كذلك أن أحبها وأن أخشأها وأن أكرهها . وتحظى الشعور لنفسه بنفسه ذاك هو ما نسميه إحالة متبادلة وهو الذي يوجد من جديد في الخوف والكراهية والحب . ولا تزال كراهية الآخر على نحو ما

انفجاراً نحوه . كراهية الآخر هي أن يجد للمرء نفسه فجأة أمام غريب يعيش منه ويماني من جرائه أولاً تلك الكيفية الموضوعية لعبارة « الجدير بالكراهية » وهكذا تسمى فجأة كل ردود الأفعال المشهورة الذاتية . . . كراهية ، حب ، خوف ، تعاطف . . . كل تلك التي تطفو فوق مرق العقل المالح ذى الرائحة الكريهة . . . كل هذه تسمى فجأة لاستخلاص نفسها منها . فهي لا تعدو أن تكون طرائق لاكتشاف العالم . إن الأشياء نفسها هي التي ترفع النقاب عن نفسها فجأة أمامنا كما لو كانت كريهة ومتعاطفة ومفرعة ومحبة . إن خاصية هذا القناع الياباني هي أن يكون مرعجاً ، وهي خاصية لا تنقاص ولا تنفذ وتلشى طبيعته نفسها . وليست الخاصية مجموع ردود أفعالنا الذاتية نحو قطعة من الخشب المنحوت . لقد أعاد هوسرل تثبيت الفزع والفتنة في الأشياء . لقد أعاد إلينا عالم الفنانين والأنبياء من جديد : خيف ، عداوى ، خطر مع شواطئ من اللطف والمحبة . لقد أفسح الطريق بوضوح لبحث جديد عن الانفعالات . ويستوحى هذا البحث تلك الحقيقة البسيطة جداً التي يفكرها أصحابنا المهدبون انكاراً شديداً : إذا أحببنا امرأة فلائها جديرة بالحب . وها نحن أولاء قد نجونا من بروت . ونجونا في نفس الوقت من « الحياة الباطلة » : فمبتكراً كفا نبحت ، مثل أميل كطفلة تقبل كتفها ، عن التريث والاستنعام العاطفي ما دام كل شيء في الخارج آخر الأمر . . كل شيء . . بما في ذلك أنفسنا : في الخارج . . في العالم . . بين الآخرين . . اننا لن نكتشف أنفسنا بما لا أدريه من أنواع التراجع : بل في الطريق . . وفي المدينة . . ووسط الزحام . . كشئ بين الأشياء . . و كإنسان بين الناس .

( يناير سنة ١٩٣٩ )



## جان جيروودو وفلسفة أرسطو

### حول كتاب : اختيار المتخبين

يحملنا كل ما نعرفه عن السيد جيروودو على الاعتقاد بأنه انسان « غير شاذ » باكثر ما في هذا التعبير من المعنى المنحط ومن المعنى الرفيع . وقد سمحت دراساته النقدية أيضاً بتقدير دقة ذكائه ذى المرونة . ومع ذلك فلا نكاد نفتح احدى رواياته حتى يبدو لنا أننا بلغنا عالم أحد حامليه للدفعين إلى اليقظة الذين يسميهم الطب مرضى فصام الشخصية ( الشيز وفرينيا ) وأهم صفاتهم كما نعلم هي عدم القدرة على التكيف مع الواقع . ويستعيد السيد جيروودو كل خصائص هذا المرض لحسابه الخاص . . كل ملامح مرضى لفصام الأساسية .. عنادهم وجهودهم لانكار التغيير ولو ضح قناع الحاضر على وجوههم .. وميولهم الهندسية وذوقهم المائل إلى التناسب والتعميمات والرموز والمراسلات السحرية عبر الزمان والمكان . . كل هذه الصفات يقوم جيروودو بتجهيزها على نحو فني . وهذه الصفات نفسها هي مصدر الافتتان بمؤلفاته . لقد حيرني دائماً ذلك التعارض بين الرجل وبين كتبه . هل يسرّى السيد جيروودو عن نفسه بلعب دور مريض الفصام ؟

وبدا لي كتاب اختيار المتخبين الذي أمكن قراءته هنا ( المجلة الفرنسية الجديدة سنة ١٩٤٠ ) ثميناً لما يحمله لي من إجابة . انه ليس أفضل كتب جيروودو . ولكن حيث أنه أحوال أكثر لطافته إلى طرائق وعمليات في هذا الكتاب فقد أمكن إدراك أوجه روحه الغريبة خلال هذا الكتاب بطريقة أفضل . وحسبت أول الأمر أنني قد ابتعدت عن التفسير الحقيقي لمؤلفاته .

وظننت أن ما أبعثنى عن ذلك التفسير الصحيح هو فكرة سابقة لعل كثيرين من القراء كانوا يقاسموننى إياها . فقد سميت دائماً حتى ذلك الحين إلى ترجمة كتبه . أى أننى كنت اتصرف كما لو كان السيد جيروود قد قام بتجميع ملاحظات كثيرة واستخلص منها حكمة من الحكم . ثم كأنما عبر عن كل تلك التجربة وكل تلك الحكمة فى لغة مرقمة تحت تأثير ميله إلى نوع من الحذقة . ولم تؤد هذه التجارب من أجل فك الرموز إلى شيء ذى بال : فالسيد جيروود له أعماق حقيقية ولكن قيمته مرتبطة بعالمه لا بعالمنا . وفى هذه المرة أيضاً لم أسع إلى الترجمة ولم أبحث عن الجواز أو عن الرموز أو عن الضرر : بل أخذت كل شيء كحساب تقضى فورى بقصد التقدم فى معرفة السيد جيروود لا فى معرفة الناس . لا بد أولاً من نسيان العالم الذى نعيش فيه من أجل الدخول بأقدام ثابتة إلى عالم هذا الكتاب : اختيار المتخبين . وتظاهرت إذن بأنى لا أعرف إطلاقاً هذه العجينة الطرية التى تطوف بها التوجات ذات الأسباب والمسببات الخارجة عنها . أعنى كأنى لا أعرف هذا العالم الذى لا مستقبل له ، والذى يبدو كل شيء فيه كجبر التقاء . ويأتى الحاضر فى هذا العالم مثل سارق ، ويبدو الحدث فيه مفطوراً على مقاومة الفكر واللغة . فى هذا العالم حيث يكون الأفراد عوارض أو زلماً داخل المعين يبتدع الفكر من أجلها قوانين عامة بعد بعض الوقت .

ولم أكن مخطئاً . فالاستراحة الذهنية والنظام يوجدان أولاً فى أمريكا عند آدميه وكلودى وبير . وهما المفصودان من وراء التغيير ومبرريه الوحيدين . وقد استلقت نظرى هذه الاستراحات الصغيرة الوضاعة منذ بدء الكتاب . فالكتاب مكون من استراحات . ولا تعد انتقالات التفتيش الذرية الليلية ذات مظهر عرضى كما هو الحال فى برلمان الخيل . أنها استراحة أو قالب

معلق على نفسه . وتعد رأس رجل من رجال كليات الهندسة المملوءة بالارقام والخطوط لونا آخر من الاستراحة . وكذلك تلك الرأس الخفيفة التي يسندها أحد المصورين على ركبات سيدة جميلة ساكنة ، وذلك للنظر وتلك الحديقة العامة وحتى فارق الصباح الهارب . . كل أولئك استراحات . ونحن نطلق على هذه الألفاظ أو هذه الحدود المفروضة على مستقبل المادة عبارة « الصور الجوهرية » كما كان الحال في المصور الوسطى . وهكذا تبدأ السيد جيرودو لإدراك النوع أولاً في الفرد والفكر في المادة فقال : « هذه الحقيقة كانت وجه أدمية » . هكذا تكون الأشياء في عالمه : حقائق أولاً وأفكار أولاً ، وكذلك دلالات تختار لنفسها رموزها : « ولما كان جاك طفلاً صغيراً ساذجاً ذا حياة متعادل إزاء الفرح والحزن فقد أدار عينيه تواء » . ليس جاك الصغير هنا عرضاً أولاً أو رسماً اخلاياً تتوالد : انه تجسد الحقيقة . فالمناسبة والوقت ولون الزمن يجعل لجاك بالذات مهمة في مكان معين بأمرىكا وهي أن يمثل حقيقة الأطفال الصغار السذج . ولكن هذه الصورة الجوهرية مستقلة عن تجسيدها وفي أماكن أخرى كثيرة يدير أطفال صغار آخرون كثيرون عيونهم كي لا يروا دموع أمهاتهم . وإذا شئنا الكلام بلغة المدرسة سنقول : ان المادة هنا هي التي تبعث الفردية . ومن هنا يأتي جنوح السيد جيرودو نحو الأحكام الكاية : « دقت ساعات المدينة كلها الساعة العاشرة . . كل الديكة . . وكل قرى فرنسا . . » ليس في الأمر فصام . وهنا تلتقي هذه التعميمات المملة في عالم المستقبل الذي لن تكون فيه سوى تعداد للالتقاءات العرضية بفحوص مجهدة لكل الأطفال المكلفين بتجسيد الولد الصغير الساذج ولكل اسطوانات النيكل والمينا المزينة للمعادن المكلفة بتجسيد الساعة .

وتنتهى هذه التعدادات عن طيب خاطر بذكر حالة مضللة هي حالة

استثناء : « جلسوا يتناولون الغداء على مقعد طويل وهم يطعمون العصفير من فنانهم سوى واحد مشتببه لم يأت للأكل بل ليراهم . وعندما تناولوا العلو انطلق طائراً لمناسبة نائية » . وهذا هو ما نطلق عليه اسم طفولية السيد جيرودو . وهو يستخدمهما استخداماً فنياً فيقدم عرضاً عاماً مع استثناء شاعري أو رقيق مضحك . وتلك إحدى طرائقه المألوفة جداً . ولا يمكن أن يكون لعدم التوفير الذى يبديه نحو النظام القائم معنى إلا بالنسبة إلى هذا النظام نفسه . وعند السيد جيرودو لا يذكر الاستثناء إلا لتثبيت القاعدة كما هو الحال في حكمة الأمثال .

ولا ينبغي مع ذلك أن نذهب إلى حد الاعتقاد فى افلاطونية السيد جيرودو . فالصور التى يتكلم عنها ليست فى سماء المدركات بل بيننا ولا تفصل عن المادة التى تنظم حر كاتها فضلاً عن انطباعها كالاختام فوق الزجاج وفوق الصلب وفوق جلودنا ولا يجب أيضاً أن نخلطها بالتصورات البسيطة . فالتصورات لا تحتوى فى ذاتها إلا على قبضة من الخصائص المشتركة بين جميع أفراد إحدى الجماعات . ولا تحتوى صور السيد جيرودو شيئاً زائداً فى الحقيقة ، ولكن كل اللامع التى تكونها كاملة . وهى أكثر من أفكار عامة . انها قواعد وقوانين . ولا شك فى أن جاك لم يكن يطبق ، من تلقاء نفسه وبدون أن يتنبه ، كل القواعد التى تسمح بتحقيق كمال الأولاد الصغار الساذجين فى ذاته . ومثلت الحركة نفسها التى دفعت ببيير إلى الوجود أو فى تحقيق زيجات رجال كلية الهندسة . فيكتب السيد جيرودو مثلاً : « كليات آدميه . . تلك الكليات الواضحة جداً . . » وبعد ذلك يقول : « ولكى يعنى جاك بأمه وضع نفسه فى أشد صور جاك رقة ولطافة » . وكذلك : « لقد كان بيير على هذا النحو المكدر بسبب رغبته فى أن يمثل إنسانية . وأصبح كذلك بالفعل . ولم تكن كل

حركة من حركاته وكل كلمة من كلماته أكثر من عينة ذات قيمة للحركة واللغة الإنسانيةين». وبين جميع الكائنات لدى السيد جيروودو: تبدو مؤلفاته عرضاً للعيّنات. تردد سقراط في إجابته على سؤال بارمنيدس في الاعتراف بوجود فكرة للوسخ وفكرة للقلمة. أما السيد جيروودو فلا يتردد. فالقلم الذى يشغل نفسه به رائع من حيث أنه يحقق كمال القلمة وكال كل القلم أيضاً ولكن بطريقة مختلفة. ولهذا تستحق هذه الصور الجوهرية اسم نماذج التصميم أكثر من اسم التصورات. فالمؤلف نفسه يستخدم أحياناً ذلك الاسم « ينظر بغير إلى أدميه ثم يتراجع كي لا يرى سوى نموذج التصميم الخاص بأدميه. وتحقق أيضاً كالات فردية من هذا النموذج التصميمى. فادمية هى بالتأكيد الأم الأكثر أمومة مثل كل الأمهات والزوجة الأكثر زوجية مثل كل الزوجات، وهى كذلك أكثر وأكمل أدميه. فحق الخيار الذى يقف عند حد تحقيق النموذج النهائى للخيار فى الغالب مع نكران للنفس لا يحرم الممازج الفادر منه نفسه من نموذج التصميم المفرد: « ذهبت تبحث عن خياره. وعلى الرغم من أن الخيار لا يبقى فقد استجابت وجعلت تأخذ الخيار الذى يعلن عن امتياز بهندسته ونحته وروزه ».

وهذا هو عالم كتاب « اختيار للتخمين ». فهو أطلس نباتى تقسم فيه كل الأنواع بعناية إلى فئات. والقضاب فى هذا الأطلس أزرق لأنه قضاب والجبين فيه وردي لأنه جبين. والسببية الوحيدة فيه هى سببيه نماذج التصميم. فهذا العالم لا يعرف الحتمية أى فاعلية الحالة السابقة. ولكنك لن تلقى فيه حدثاً أيضاً إذا اعتبرت الحدث غزو ظاهرة جديدة تتخطى جذتها نفسها كل ما يمكن توقمه وتقلب نظام التصورات. قلما يوجد تغيير فيما عدا تغييرات المادة تحت فعل الصورة. ويتكون فعل تلك الصورة من نوعين: فهو يمكنه أن

يؤثر بقوة ونفاد كما كانت النار في المصور الوسطى تحرق بفضل الفلوجستيك (السائل الذي كان سبباً في الاحتراق) : وفي هذه الحالة تستقر في المادة وتشكلها وتحركها حسب رضاها . وليست الحركة حينئذ سوى النمو الزمنى لنموذج التصميم . ولهذا كانت أغلب الحركات في كتاب اختيار المتخبين حركات مأخوذين . ولا تحقق الشخصيات بأفعالها والأشياء بتغييراتها سوى صورتها الجوهرية بدقة : « ولم يكن يرفرف على تلك الرؤوس أى خطر . لقد كانت ناصمة كما كانت تشير إلى السعادة مثل الفنارات : كل رأس بنظامها الاضائى . وكان يبير الزوج ذا نوعين من الابدسامات . . ابدسامة كبيرة وابدسامة صغيرة . . تتابعان لحظة في كل دقيقة . أما جاك الأبن فكان له وجه يرفعه ويخفضه . أما الإبنة كلودى فهى فنار أكثر حساسية بحفقات جفونها » وبهذا المعنى تكون التغييرات المختلفة الخاصة بهذا العالم التى ينبغى أن نقرر فيها بيننا تسميتها بالأحداث . . . بهذا المعنى تكون هذه التغييرات دائماً رمزاً للصورة التى تنتجها . ولكن نستطيع الصورة أيضاً أن تؤثر بالانتخاب الجذاب . ومن هنا جاء العنوان : « اختيار المتخبين » والواقع أنه لا توجد احدى مخلوقات السيد جيرودو إلا وهى منتخبة . ذلك أن الصورة تتربص للمادة وهى منتبهة في أعماق المستقبل . لقد انتخبها وصارت تجذبها نحوها . وعلى هذا النحو يتم النوع الثانى من الحركة : انتقال قصير من صورة نحو أخرى أو صيرورة محددة تحديداً دقيقاً بنقطة بدايتها ونقطة نهايتها . فالبرعم استراحة والزهرة استراحة . وبين الاستراحتين يوجد تغيير موجه وهو حصه هذا العالم الوحيدة في النظام وهو أيضاً فضيحة ضرورية ولا يمكن التعبير عنها . ولا يوجد ما يروى عن هذه الصيرورة نفسها . والسيد جيرودو يتكلم عنها أقل من كلام ممكن . ومع ذلك فموضوع « اختيار المتخبين » هو نفسه صيرورة . إن موضوعه هو تطور أدميه المنتخبة . بيد أن السيد جيرودو يورد عنها المسطحات

فقط . ويمثل كل فصل من فصول هذا الكتاب توقعاً في دورة : أدميه خلال عشاء يوم ميلادها . . أدميه أثناء الليل . . وصف كلودى . . أدميه في بيت فرانك وهي ساكنة تسند أفعال رأس خفيفة إلى ركبتيها . وهناك أيضاً أدميه في الحديقة العامة التي توجد خارج الزمن وكذلك أدميه في بيت أسرة اليلدز الخ . . الخ . . ويتم العبور بين الكوراليس تماماً مثل جرائم القتل في مسرحيات كورني . ونستطيع الآن أن ندرك مظهر مرض الفصام الذي واجهنا به عالم السيد جيرودو أول الأمر : فهو عالم بغير فعل المضارع الاخبارى . لقد فقد هذا المضارع الصارخ القبيح من المفاجآت والمصائب ثقله وبريقه وأصبح يمر بسرعة كبيرة في كياسة مع الاعتذار . وتوجد فعلاً هنا وهناك بعض للمشاهد وبعض الحركات التي تجعل من نفسها بعض اللغزات التي تحدث ولكن كل هذا قد تعدى التصميم إلى أكثر من النصف لأن الأمر يتعلق قبل كل شيء بوصف رموز نماذج تصميمية معينة . ونفقد في كل لحظة من لحظات قراءتها الاتزان فننزلق من الفردية الحاضرة إلى الصور اللازمانية دون أن نلاحظ ذلك . فنحن لا نشعر بوزن الرأس التي تثقل ركبات أدميه في أى لحظة ولا نراها أيضاً في أى لحظة بفرديتها اللاهية الجذابة تحت ضوء الربيع الأمريكى . ولكن لا أهمية لذلك على الإطلاق مادامنا قلقو فقط من أجل تحديد ما إذا كان من طبيعة رأس رجل كلية الهندسة أن يكون وزنها أثقل من رأس مجنونة لأحد الفنانين . فهناك نوعان من المضارع لدى السيد جيرودو المضارع الخجل الخاص بالحديث وهو الذي تخفيه بقدر الإمكان كأحد عيوب الأسرة . ومضارع نماذج التصميم وهو كالأبدية . وتشكل هذه التعديلات المستمرة للصيرورة بطبيعة الحال الطابع للتقطع أو غير الوصول للزمان . وما دام التغيير هنا كوجود أقصى لا يوجد إلا بقصد الاستراحة يصبح الزمن تواليًا لمزات صغيرة أو فيلماً متوقفاً . أنظر كيف تفكر كلودى في ماضيها :

« لقد كانت هنا سلسلة من مائة ومن ألف فتساء صغيرة تتابعن يوماً بيوم لاخراج كلودى الحاضرة . . . هذا العدد الوفير من كلودى وكلوديت وكلودين كلو كلو — لأنه كانت توجد مرة ريفية هى كلو كلو لفترة ستة شهور — لم تكن تشبهها فى الصور لا كصورها وإنما كصور للأسرة . » هكذا يبدو الزمن فى « اختيار المنتخبين » : محفظة صور أو ألبوم للأسرة . ولا بد من قلب الصفحات . ولكن هذا لا يعدو أن يكون اختلالاً بسيطاً للنظام دون ذاكرة بين الكرامة الهائلة لصورتين .

ويفسر لنا ميل السيد جيرودو إلى الابتداءات الأولى : « لأول مرة . . . » كانت هذه أول مرة . . . وما من عبارة تكاد تعود غالباً فى مؤلفاته مثل هذه العبارة . وتكاد ألا يكون مثلها على هذا النحو من التكرار فى « اختيار المنتخبين » ( أنظر مثلاً ص ١٦ - ٢٢ - ٥٨ - ٥٩ - ٦٦ - ٦٨ - ٦٩ - ٨٣ - ٨٦ أ ) ذلك أن القوى تجهل التقدمية فى عالم السيد جيرودو . ونحن نستفسر من الماضى ونبحث عنها عن الأصول فى عالمنا : « متى بدأت أحبها ؟ » وفى الحقيقة لم يبدأ هذا الحب قط : لقد تم ذلك قليلاً وعندما اكتشفت فجأة عاطفتى كانت قد زال بهاؤها . والتغيرات عند السيد جيرودو وقتية لأنها تخضع الهدأ للشهور « الكل - أو - لا شيء » . وعندما تتحقق الشروط تظهر الأشكال الصورية فجأة وترصع فى المادة . أما إذا نقص عامل - عامل واحد ، أصغر عامل — لا ينتج شيء . وهكذا تقودنا قراءتنا من البدء إلى البدء خلال عالم يستيقظ . وإذا أمكننا الكلام عن جو مشترك بين سيمون المؤثرة فى القلب واليجاتين وجيروم باردين فسيكون جو الصباح . فعلى الرغم من المجازر نفسها والشيخوخة وسقوط الليل من أول هذه الكتب إلى آخرها تطلع الشمس . وتنهى السكترا عند مصيبة وعند فجر . فهل لى أن أقول مع ذلك بأنه لم يعد عندى أثناء قراءة « اختيار المنتخبين » شعور بتلك الأصبيحة الفاتنة ( ١٦ م - سارتر )



التي اختارها جيروم ويلا لأوقات لقائهما ؟ لقل خيل إلى أنه كان محكوما على بصباح أبدى .

والنهايات كابدائيات مطلقة . فعندما يختل التوازن تضعيع الصورة كما جاءت في كتمان ضياعا شاملا : « وكانت أدميه موجودة هناك في الصباح الجميل دون أية تجميدة أو أية بحرة على وجهها وبدت اليلة الطويلة التي أوشتت على الانصرام كالو كانت قد استقطت من عمرها » . فالرسوم والتجاعيد والشوائب .. كل هذا صالح لعالمتنا . أما عالم السيد جيروم فهو عالم البكرات للفضوضة ، وقد قسمت هذه المخلوقات فيما بينها عفة ميتافيزيقية : فهي مخلوقات تؤدي مطالب الجسد بالتأكيد . لكن لا الحب ولا الأمومة لم تترك عليها طابعا . ولا شك في عرى شخصياته النسائية « عرى من أظهر ما يكون » فمن لسن سوى عاريات .. عاريات اطلاقاً وتاماً .. بغير تلك الرغبات وتلك التمويهات وتلك الانحطاطات التي لا تدخل في تكوين نموذج التصميم العاري . ومثل هاتيك الكواكب تلك اللاتي اعطاهن جان بريغون اسم « نساء ذات جلود القفازات » . فلهن أجساد نظيفة نظافة المطابخ الهولندية وتلمع لحومهن ذات نصارة البلاط .

وعلى الرغم من ذلك يخضع هذا البيت المنظم لقوانين السحر . أو فنقل لقوانين عاوم تحويل للمادن لأننا نجد فيها تحولات غريبة بنفس للمنى الذي ورد في المصور الوسطى عن تحويل للمادن كما نجد أفعالا غريبة تجري على البعد . « كان الأسبوع الأول من حياة كلودي أول أسبوع عرفت أدميه فيه عالماً بغير عناكب وبغير قشر للوز وبدون تصفيف للشعر بمكاو ساخنة جداً . » وتستريح أدميه وهي توشك أن تهجر زوجها بالقرب منه في « قميص

من اللون السمنى الفاقع ذى الأنسجة الشفافة والحالات . « تشمر الأشياء بالخرى فتسبها . وهنا تقفز إلى الحمام وتلبس إحدى بيجامات بير . » ويخرس السرير . . . وهكذا انقضت الليلة . وكانا كإحدى فرق المباريات بهذه الملابس المتشابهة . وكان يمكن أن تراهما عيون الذين اعتادوا الرؤية فى الظلام كتوأمين أو كدراجة مزدوجة . وانخدعت الأشياء فى هذا التشابه للفاعىء فى الزى فهذأت شيئاً فشيئاً . . . « هاك وصفاً لنوع من التعزيم : » وحاول المتخفون فى شخص كلودى وهم الذين كانوا يريدون أن يعطوا أدميه شعراً مفضضاً واسناناً مرتجة وجلدة خشنة . . حاولوا أن ينفذوا إلى السرير عن طريق الحارة . وكان ينبغى أن يوافق على اتفاقهم وأن تأخذهم يد كلودى وتقودهم إلى سرير كلودى وتهديد كلودى بالحرمان من الحلوى لمدة أسبوع ، والله يعلم ما إذا كانوا قد والوا الموضوع اهتماماً ! ولكن لارتباطهم بما تخفوا فيه وجب عليهم أن يطيعوا . « وهكذا لكى تؤدى المزائم على الشياطين التى أخذت صورة كلودى يكفى أن نعاملها بوصفها كلودى . فإذا بعنى ذلك كله ؟ بشرح لنا كل هذا السيد جيروودو نفسه : « مع كلودى كان كل ما يشبه كلودى فى هذا العالم السفلى يؤيدها . . . والسلام القائم بينها وبين كلودى الصغيرة هو السلام مع كل ما ليس من الحياة اليومية ومع كل ما هو كبير : المعدنى والنباتى وكل ما يدوم . « هاك هو أخص خصائص كل هذه المسائخ وهذه الأسحار : يوجد فعل تشابه . ولفهم جيداً أن التشابه لبدى السيد جيروودو ليس نظرة عقلية : أنها متحققة . وجميع كلمات « مثل » التى يستخدمها استخداماً سخياً لا تهدف إلى التوضيح ، أنها تفضح تماثلاً جوهرياً بين الأفعال وبين الأشياء . ولكن ينبغى أن يدهشنا ذلك ما دام عالم السيد جيروودو تاريخياً طبيعياً . فالأشياء عنده متشابهة على نحو ما حين تشارك من أحد الجوانب فى نفس الصورة . إن أدميه تبحث بالتأ كيد عن السلام فيما بينها وبين كلودى الواحدة

ولكن كلودى هى بالضبط « ما ليس من الحياة اليومية ». وإقامة السلام مع كلودى هو التكيف عن كذب مع الصورة التى تتجسد فيها حالياً أى صورة « ما هو كبير » و « ما يدوم » . فهكذا تجدد آدميه نفسها فى ذات الوقت ، عند اقترابها من التجسيد الفانى لنموذج تصميم أبدى حياً فى كلودى ، متآلفة مع كل التجسيديات لذلك النموذج التصميمى ومع الصعراء والجبال والغابة العذراء .

ولكن ذلك مطلق إذا اعتبرنا آدميه متفقة مرة واحدة وإلى الأبد مع صورة كلية . وليس السحر سوى مظهر . ويأتى من أن تلك الصورة تنحرف خلال جزئيات مادية لاحصر لها . وتنجم عن ذلك تلك التماثلات العميقة بين أشد الأشياء تنوعاً مما يحلو للسيد جيروودو أن يظهره : يقسم حضور الصور هذا الكون إلى ما لا نهاية له من المناطق اللانهائية . ويوجد فى كل منطقة من تلك المناطق شىء ما . وباستجواب هذا الشىء بالطريقة اللائقة يمكن أن يرشدنا إلى كل الأشياء الأخرى وفى كل منطقة من هذه المناطق يكون الحب والكرهية وسب شىء من الأشياء سباً وحباً وكرهاً لكل الأشياء الأخرى . التماثلات والجوابات والرميزات هى روعة السيد جيروودو . ولكن هذا كله مثل علوم السحر فى المصور الوسطى لا يعدو أن يكون تطبيقاً دقيقاً لمنطق التصورات .

هذا إذن عالم تام وغير تام بالمرة . انه عالم لينيه وليس عالم لا مارك . هو عالم كوفيه وليس عالم جوفرواسانت هيلير . ولنتساءل ما هو للكان الذى يحتفظ به السيد جيروودو الانسان . ونقول تخميناً انه من نفس المقياس . وإذا تذكرنا أن السحر لا يمدو أن يكون مظهراً وأنه يعزى فقط إلى المطفئية المفرطة وجب أن نقرر أولاً أن هذا العالم فى متناول العقل إلى أعماق أعماقه . وقد أجلى منه السيد جيروودو كل مامن شأنه المباغثة أو التقوية مثل التطور أو الصيرورة أو عدم النظام أو الحداثة . ولما كان الإنسان محاطاً بأفكار جاهزة فليس

لعقل الأشجار والحجارة وعقل القمر والماء من شاغل سوى الترقيم والتأمل .  
وقد لاحظت أن السيد جبرودو نفسه يحتفظ برقته الحنونة لموظفي التسجيلات :  
والكاتب كما يفهمه ليس سوى موظف لمسح الأراضي وتشيئها . غير أن  
عالمًا عقليًا يمكن أن يتسبب في القلق مع ذلك : كأن نحمل بالنفثات  
اللامتناهية لدى باسكال أو بالطبيعة لدى فيني . هنا لا شيء من هذا : إذ يوجد  
توافق عاطفي بين الإنسان والعالم لندكر مثلا كلودي الشبهة بالصحراء  
وبالغابة البكر . ألا ترى أن القسوة والقوة وأبدية الغابة وأبدية الصحراء هي أيضاً  
أبدية في اللحظة وفي القوة الرقيقة وفي القسوة الضعيفة التي تمتاز بها فتاة صغيرة ؟  
والإنسان يجد في نفسه كل نماذج التصميم الخاصة بالطبيعة ويجد نفسه المثل في  
الطبيعة كلها . فهو عند ناصية كل المناطق مركز للعالم ورمز للعالم مثل كون  
مصغر للسرعة داخل الكون الكبير . ونلاحظ أن السيد جبرودو لم يخضع  
هذا الإنسان الذي ثبتت قدماء جيداً والذي يشعر بأن بيته في كل مكان . .  
في هوليود مثل أدميه وفي جزيرة مهجورة مثل سوزان . . لم يخضعه لأي  
حتمية . وليست سجاياه نتيجة الملايين التي لا توزن من تاريخه ومن أمراض  
معدته . فسجاياه لا تتم بعد أخذ المقاسات . اسكن تاريخه هو وحده مرض معدته  
على العكس مما اللذان يتتجان عن سجاياه . وهذا هو ما يطلق عليه : حياة  
المصير . خذ مثلاً عبارات أدميه التي قالها وهي تود أن تحذر أبنها من الحب :  
« أى طفلي جاك . ألم تر نفسك ؟ انظر في المرأة : لست قبيحاً ولكنك ستجد  
فيها أنك ضحية مولودة ومستعدة تماماً . . . فلك رأس أعدت من أجل البكاء  
حينما تفكفي » على الخدة وأجهزة تنطبق على أيد مرتعدة من اليأس والجسم  
الكبير الذي ينتظر تحت المطر في ركن الطريق . . . وعظمة واجهة الصدر  
المقلطحة (القفص) التي يملكها من يكون بلا دموع . . . ذلك أن سجاياه  
الإنسان ليست حقيقة مختلفة عن ماهية الخيل : أنه نموذج تصميمي ذلك الذي  
يتحقق خلال حياة الإنسان عن طريق الأفعال الإنسانية والذي يرمز إليه جسم

الإنسان رمزية كاملة . وهكذا يتحقق بالرمز الاتحاد الأكثر كالا بين الجسم والعقل . وهكذا يتمفتح السبيل إلى علوم الطبائع والفراسة . ولكن إذا كنا بادلنا حتمية عالم النفس بضرورة منطق المهاييا فيبدو أننا لم نجن كثيراً بالمبادلة . لم تعد هنا علوم نفس بالنأ كيد إذا قصدنا بعلوم النفس مجموعة قوانين مقررة تجريبياً نتحكم في سرعان أمرجتنا . ولكنك لم نعلم باختيار ما نحن عليه . أننا أسارى صورة ولا نملك من أمرها شيئاً . على أى حال الحتمية الكلية ممنوعة علينا في الوقت الحاضر : ولن نخاطر بأن ندوب في الكون . فالإنسان بوصفه حقيقة تامة ومحددة ليس أثرأ من آثار العالم وليس رد فعل لسلسلة من العلل العمياء . أنه « إنسان » أو « زوج من رجال كليات الهندسة » أو « ولد يافع معد لعناء الحب » كما أن الدائرة دائرة . ولهذا السبب عييه يوجد في أصل البدايات الأولى فلا تنبثق أفعاله إلا منه . أهذه هي الحرية ؟ هي على الأقل نوع معين من الحرية . ويبدو زياده على ذلك أن السيد جيرودوقد أنعم على مخلوقاته بحرية أخرى : أن الإنسان يحقق ماهيته تلقائياً . أن طاعة المعادن والنباتات أو توماتيكية . أما الإنسان فيطابق نفسه بإرادته مع نموذج تصميمه . أنه يختار نفسه دوماً على نحو ما هو عليه . وهي حرية في اتجاه واحد حقاً لأن الصورة إذا لم يحققها هو تمثقت خـلاله وبدونه . وإذا شئنا تقدير الفارق الطفيف الذي يفصل هذه الحرية عن الضرورة المطلقة فلنقم بالموازنة بين هاتين الفقرتين . ماهي الحرية والالهام : « اين يمكن أن نذهب يا كلودي حيث لم نذهب قط ؟ — إلى حديقة واشنطن — لم تكن كلودي تردد أبداً . كانت لها أجابة معدة بالنسبة إلى كل الأسئلة وأكثرها أخرجاً أيضاً . . . أى إلهام موفق في اختيارها الحضور إلى هنا في اللحظة التي تصبح الحداثق العامة فيها غير ذات فائدة بالنسبة للآدميين » . لقد رأينا البدهاة هنا والخلق الشعارى للاتفاق بين للرأتين وبين الاشياء . ولكن في هذه البدهاة ذاتها لم تملك كلودي أن تمنع نفسها من تحقيق ماهيتها . أنها تلك التي لا تردد قط . وكان ضمن

ماهيتها أن تكون لها تلك البداية . وأنظر الآن إلى حالة يقبدي فيها توافق نموذجنا التصميمي مع العالم من خلالنا دون أن يسألنا رأينا : « اندهشت ادميه من الكلمات التي وردت على شفتيه لأنها كانت تبعث على الدهشة . ولكنها اندهشت أيضاً من ضرورة العبارة أكثر مما اندهشت من جانبها الشرير » . ليس الاختلاف كبيراً في حالة تتحقق الصورة خلال إرادتنا وفي الأخرى تمتد من تلقاء نفسها خلال جسامنا وهاك ما يفصل مع ذلك بين الإنسان وبين الخيار . ليست هذه الحربة اللينة المتقطعة غاية في ذاتها ولكنها وسيلة فقط وتسكنى لكي تفرض علينا واجباً : توجد أخلاقية لدى السيد جيروودو . يجب أن يحقق الإنسان ماهيته التامة في حرية بهذا نفسه يجب أن يوفق بين نفسه وبين بقية العالم بحرية . وكل إنسان مسؤول عن الانسجام الكوني ويجب أن يخضع نفسه بملء رغبته لضرورة نماذج التصميم . وفي نفس اللحظة التي تظهر فيها الانسجام وذلك التوازن بين ميولنا العميقة أو بين الطبيعة والعقل . . . في اللحظة التي يكون الإنسان في مركز عالم منظم . . . أو التي يكون الإنسان فيها الأكثر وضوحاً في إنسانيته حسب طاقته في مركز العالم الأكثر وضوحاً كعالم تتلقى فيه مخلوقة السيد جيروودو مكافأته؛ وهي السعادة . وهكذا نرى حقيقة هذه الإنسانية المشهورة الخاصة بهذا المؤلف : واحدة اتحادية وثنية .

وهكذا يسلمنا البحث الساذج في كتاب « اختيار المتخبين » إلى فلسفة من فلسفات التصور وإلى مشاكل كنسية مدرسية ( هل الصورة أم المادة هي التي تبعت الفردية ؟ ) وإلى صيرورة مشيئة محددة مثل العبور من القوة إلى الفعل وإلى سحر أبيض هو مظهر مصطنع لمنطقية صارمة وإلى أخلاقية للتوازن والسعادة والوسط الذي لا جور فيه . هانحن بعيدون جداً عن الحالمين عند

صحتهم . ولكن هذا يوقننا في مفاجأة أكثر غرابة أيضاً : ذلك أنه من المستحيل ألا نعرف على فلسفة أرسطو من جملة اللامح هذه . ألم يكن أرسطو منطقياً أولاً ؟ بل ألم يكن أرسطو صاحب منطق التصورات وساحراً بمنطقه ؟ ألا نجد عنده هذا العالم الخالص التام المتدرج العقلي إلى أقصى حد . ألم يكن هو الذي اعتبر المعرفة تأملاً وتصنيفاً ؟ وأكثر من ذلك بالنسبة إليه وإلى السيد جيرودو تكمن حرية الإنسان في احتمالية الصيرورة أكثر مما تكمن في التحقق الدقيق لماهيته . فكلاهما يقول بالبدايات الأولى وبالأماكن الطبيعية وبمبدأ « الكل أولاً شيء » والتقطع . لقد كتب السيد جيرودو رواية التاريخ الطبيعي وجعل أرسطو منه فلسفته . غير أن فلسفة أرسطو كانت الوحيدة التي استطاعت تنويع علوم عصره : لقد شاء أن يدخل الثروات المتركة بالملاحظة في نسق . فنحن نعرف أن للمشاهدة بطبيعتها تكتمل بالتصنيف ونعرف أن التصنيف بطبيعته أيضاً يدعى لنفسه الانتماء إلى التصور . ولكن لكي نفهم السيد جيرودو تكبر حيرتنا : فمنذ أربعائة سنة جاهد الفلاسفة والعلماء من أجل تحطيم الأطر الصارمة للتصور ومن أجل أن يخصصوا الحكم الحر الخلاق بالتصديق في كافة المجالات ومن أجل أن يستبدلو الصيرورة بالثبات في الأنواع وبينما تسيل الفلسفة اليوم على نحو عمودي يحاول العلم أن يستفيد من كل شيء ، وتعنى الأخلاق بمشاكل غير ذات أهمية . فالسعى حثيث في كل مكان من أجل تطويع مناهجنا وملسكة الحكم عندنا إلى أقصى درجة . وما عاذا أحد يؤمن بأي اتفاق قبلي بين الإنسان والأشياء . ولم يعد أحد يحرّو على الرجاء في أن تصبح الطبيعة في متناول اليد من صميمها . إذن فهناك عالم روائى يظهر ويحاول إغراءنا بجاذبيته التي لا تقبل التمرير وبجو حدائقه . وكلما اقتربنا منه اكتشفنا عالم أرسطو المدفون منذ أربعائة سنة .

من أين يأتي هذا الشبح ؟ وكيف استطاع كاتب معاصر أن يختار بكل

بساطة أن يقوم بتصوير نظرات فيلسوف يوناني متوفى منذ ثلاثة قرون قبل الميلاد في أقاصيص روائية؟ اعترف بأنى لا أعرف عن ذلك شيئاً . يمكن أن نلاحظ بلا شك أننا جميعاً أرسطيون في وقتنا هذا . فنحن نتنزه في إحدى الليالى خلال شوارع باريس وفجأة تدير الأشياء نحونا وجوهاً ساكنة ظاهرة هذه الليلة هى ليلة باريس من بين كل الليالى . ذلك الشارع الضيق هو شارع مونترتر من بين كل الشوارع التى تصعد نحو كنيسة القلب الأقدس . وتوقف الزمن . فنحن نعيش لحظة سعادة أى أبدية سعادة . من منا لم يخطر على باله هذا الإيماء مرة واحدة على الأقل؟ وأقول إيماء وأعرف أننى مخطئ . فهو على الأصح إيماء لا يعلم شيئاً . وما أدركه فوق الأرصفة وعلى أرضية الشارع وفوق وجهات العمارات هو تصور الشارع وحده على نحو ما يدور بخلدى منذ وقت طويل سلفاً . أنه انطباع معرفة بغير معرفة وحس بالضرورة بغير ضرورة . ويهيننى هذا التصور الإنسانى فى أن الشارع وفى أن الليلة تصدر انعكاسات كانعكاسات المرأة . ويمعنى من أن أرى معنى هذه المرأة وابتسامتها بالأشياء فى تواضع وعناد . ولكن ماذا يهم؟ الشارع موجود وهو يصعد فى نقاء وعظمة كشوارع . ونكف فيما يتعلق به لأنه لم يعد هناك ما يقال . وفى أكثر من تأمل حقيقى اقترب بهذه الحدوس غير المنصجة مما يسميه علماءنا النفسيون وهم التعرف الكاذب . هل يجب أن نفسر بهذا حساسية السيد جيرودو؟ وسيكون هذا اجتراء ولا أجزم بشئ . ويخيل إلى أيضاً أن أحد الماركسيين يسمى نظرات السيد جيرودو نوعاً من عقلانية الأخلاق . وسيشرح العقلانية بأنها الارتقاء للتصير للرأسمالية فى مطلع هذا القرن . وسيشرح الأخلاق كوضع خاص جداً للسيد جيرودو وسط البورجوازية الفرنسية ، فجدوده من الفلاحين وثقافته يونانية ثم دبلوماسيته . ولا أدري ولعل السيد جيرودو يدري . فقد يحدثنا هذا الكاتب الكتوم الذى يحمى إزاء الأقاصيص يوماً عن نفسه .

مارس سنة ١٩٤٠



## الحرية الديكارتية

الحرية واحدة ولكنها تظهر على أنحاء مختلفة وفقاً للظروف. ومن المسموح به أن نلقى سؤالاً سابقاً على كل الفلاسفة الذين دافعوا عنها . بشأن أى موقف مميز قمتم بتجربتهكم للحرية ؟ الواقع أن الإحساس بأننا أحرار على مستوى الفعل والمشروعات الاجتماعية أو السياسة والخلق في الفنون شيء . وشيء آخر أن نحس بذلك في عملية الفهم والاكتشاف . وأمثال ريشيليو وفنسان دي بول وكورني كان يمكنهم أن يقولوا لنا شيئاً عن الحرية لو كان من المشتغلين بالميتافيزيقا أو ما وراء الطبيعة : لأنهم أمسكوا بطرف منها في الوقت الذي كانت تنهدى هي فيه عن طريق الحدث المطلق وعن طريق ظهور المستحدثات في الشعر أو في الأنظمة في عالم لا يتقبلها ولا يرفضها . أما ديكارت فيأخذ الأشياء من الطرف الآخر بوصفه مشتغلاً بما وراء الطبيعة . وتجربته الأولى ليست تجربة الحرية الخالقة من اللاشيء . ولكنها أولاً تجربة الفكر الذاتي الذي يكتشف بواسطة قواه الخاصة علاقات ذهنية بين الماهيات الموجودة سلفاً . ولهذا نحن الفرنسيين الذين نعيش منذ ثلاثة قرون على الحرية الديكارتية نعني بحرية الاختيار ضمناً مران الفكر المستقل أكثر مما نعني إنتاج الفعل الخلاق . وفي النهاية يسوى فلاسفتنا بين الحرية وفعل الحكم مثلما هو جار الآن .

ذلك أنه يدخل دائماً في نشوة الفهم ذلك الفرح باستشعار أننا مسؤولون عن الحقائق التي نكتشفها . وأياً يكن الأستاذ فهو يأتى لحظة وجود التلميذ بمفرده أمام مسألة الرياضة . فإذا لم يحدد فكره لالتقاط العلاقات وإذا لم ينتج من نفسه الظنون والرسوم التخطيطية التي تنطبق كشبكة على الشكل موضع الاعتبار والتي ستكشف عن البنيات الرئيسية وإذا لم تنرفى النهاية استضاء حاسمة تظل الكلمات علامات ممتة ويحفظ كل شيء عن ظهر قلب . وهكذا

يمكننى أن أحس إذا اخترت نفسى بأن الذكاء الذهبى ليس نتيجة آلية لعملية تربية ولكن أصله هو ارادتى للالتفاف وحدها وحصرى للفكر وحده ورفض للفعلان والتسرع وحده وفى النهاية عقلى كله مع استثناء كل التفاعلات الخارجية استثناءً جذرياً، وذلك فعلاً هو الحدث الديكارتي الأول : لقد فهم أفضل من أى شخص آخر أن أقل سير للفكر يشغل الفكر كله .. ذلك الفكر الذاتى الذى يضم نفسه فى كل أفعالنا باستقلاله المكتمل للطلق .

ولكن تجربة الاستقلال الذاتى هذه لا تتطابق مع تجربة الاتقائية كما رأينا . ذلك أنه يجب أن يكون للفكر شئ يفهمه وعلاقات موضوعيه بين الماهيات وأن يكون ذا بنايات وذا تسلسل : وباختصار نظام سابق من العلاقات . وهكذا لاشئ أكثر صرامة من الطريق الواجب قطعه كوجه مقابل الحرية الذكاء الذهبى : « فحيث لا توجد سوى حقيقة لكل شئ فأياً يجدها يعرف عنها القدر الذى يستطيع أن يعرفه . ومثلاً لطفل متعلم فى فرع الحساب يستطيع بعد عمل عملية جمع وفقاً للأصول أن يأتى كد من أنه قد وجد كل ما يمكن العقل الإنسانى أن يجده فيما يتعلق بالمبلغ الذى كان يفحصه . لأن النهج الذى يعلم فى النهاية اتباع النظام الحقيقى ويعلم عدد كل الظروف التى نبحث عنها تماماً محتوى على كل ما يعطى الثقة بأصول الحساب » ( مقال فى المنهج ٢٠ ) .

كل شئ مثبت : موضوع الاكتشاف والمنهج . فالطفل الذى يطبق حرقه لعمل عملية جمع وفقاً للأصول لا يرى العالم بمحقيقة جديدة . أنه يعيد عملية قام بعملها ألف آخرون قبله ولن يذهب بها إلى أبعد مما ذهبوا . أنها مقارنة مؤثرة إذن بما فيه الكفاية كوضعية للمستغل بالرياضيات . وعقله مشابه لعقل رجل مشبوك فى ممشى ضيق جداً حيث ستكون كل خطوة من خطواته ووضع حسمه نفسه مشروطاً بطبيعة الأرض وضرورات السير بصرامة : ومع ذلك سيفقد

إليه الإيمان الذى لا يتزعزع بأداء كل أفعاله فى حرية. وبمباراة موجزة إذا سرنا ابتداء من الذكاء الذهبى الرياضى فكيف نوفق ثبات وضرورة للماهيات مع حرية الحكم؟ المشكلة من الصعوبة بحيث يبدو نظام الحقائق الرياضية لدى كل العقول الحسنة فى عصر ديكارت أثراً من آثار الإرادة المقدسة. ولما كان من غير الممكن تجنب هذا النظام سيفضل فيلسوف مثل اسبينوزا أن يضحي بالذاتية الإنسانية من أجله. وسيظهر الحق وهو ينمو ويتأكد عن طريق قدرته الخاصة خلال هذه الفرديات عبر الكاملة التى تسمى الأحوال التامة. ولا تستطيع الذاتية أمام نظام للماهيات فى الواقع إلا أن تكون حرية الالتحام البسيطة بالحق. وهذا بالمعنى الذى يستخدمه أخلاقيون معينون من أنه ليس لنا حق آخر سوى أداء الواجب. أو الذاتية إذن ليست سوى فكرة مهوشة أو حقيقة مبتورة يدفع نموها وإيضاحها إلى اختفاء الطابع الذاتى. وفى الحالة الثانية يحتفى الإنسان ولا يبقى أى اختلاف بين الفكر والحقيقة: الحق هو مجموع نسق الأفكار. وإذا شئنا انقاذ الإنسان فلا ينقص إلا تزويده بقوة سلبية بسيطة مادام لا يستطيع أن ينتج أية فكرة وإنما يتأملها فقط. وهذه القوة السلبية البسيطة هى أن يقول: لا، أمام كل ما ليس صحيحاً. ونجد كذلك لدى ديكارت نظريتين مختلفتين عن الحرية على صورة مذهب واحد. وحسب هاتين النظريتين ينظر ديكارت بعين الاعتبار إلى قوة الفهم والحكم تلك التى يملكها أو التى يريد ببساطة إنقاذ ذاتية الإنسان إزاء مذهب الأفكار الصارم وفقاً لما.

ورد فعله التلقائى هو أن يؤكد مسؤولية الرجل إزاء الحق. فالخلق شئ إنسانى طاملاً وجب أن يؤكده كى يوجد، ولا يوجد سوى أفكار محايدة وطاقية لاهى صحيحة ولاهى كاذبة قبل الحكم الذى أصدره والذى يمثل التعام أراذنى بالالتزام الحر الوجودى. وهكذا يصبح الإنسان وجوداً تظهر

بواسطته الحقيقة في العالم . ومهمته هي أن يلتزم التزاماً شاملاً حتى يصير نظام الموجودات الطبيعي نظاماً للحقائق . يجب عليه أن يفكر العالم وأن يريد فكره وأن يحيل نسق الوجود إلى نسق من الأفكار . وبهذا يظهر ذلك الإنسان منذ ظهور التأملات الديكارتية ككائن وجودي علم الوجود الذي سوف يتحدث عنه بعد ذلك هيدجر . وهكذا بزودنا ديكارت أولاً بمسؤولية ذهنية كاملة . فهو يختبر في كل لحظة حربة فكره في مواجهة تسلسل الماهيات . ويختبر عزلته أيضاً . وقد قال هيدجر : ما من شخص يمكنه أن يموت من أجل وقال ديكارت قبله : ما من شخص يمكنه أن يفهم من أجل . وفي النهاية ينبغي قول نعم أو لا وينبغي الفصل على أفراد بشأن الحقيقة من أجل العالم بأكمله . بيد أن هذا الانتماع هو فعل ميثاقير يقي مطلق . والالتزام ليس نسبياً إذ ليس الأمر أمر تقريب يمكن أن يعاد بحته . ويتصرف الرجل الأخلاقي في فلسفة كانط كمشروع في مدينة ترفض العمل القضائي . وكذلك يتصرف ديكارت عندما يقرر كعالم قوانين العالم . لأن قوله « نعم » التي يجب النطق بها في النهاية كما تتحقق مملكة الحق وكما تقتضي التزام قوة لانهاية معطاة كلها مرة واحدة : من غير الممكن أن يقال نعم « بعض الشيء » أو لا « بعض الشيء » . وقول الإنسان « نعم » لا يختلف عن قول الله « نعم » . ليس يوجد سوى الإرادة وحدها التي أقوم في نفسي بتجربتها وجوداً هائلاً حتى لا أكاد أدرك فكرة شيء آخر أكثر رحابة وامتداداً . بحيث أنها هي على وجه التخصيص التي تجعلني أعرف أنني أحمل شبه الله وصورته . لأنه حتى لو أنها أكبر عند الله بشكل لا يقارن مما هي عندي بسبب المعرفة والقدرة اللتين ترتبطان بها ويجعلانها أكثر ثباتاً وفاعلية أو بسبب الموضوع . . . إلا أنها لا تبدو لي أكثر كبراً إذا ما اعتبرتها بشكل صوري محدد في ذاتها » ( التأمل الرابعة ) .

ولما كانت هذه الحرية الكاملة لا تقبل درجات على وجه التحديد فمن  
 للمشاهد أيضاً أنها في حيازة كل إنسان . أو على الأصح بما أن الحرية ليست صفة  
 بين صفات أخرى فمن المشاهد أن كل إنسان حرية . ولا يعنى التأكيد بأن  
 العقل هو الشيء الأعدل توزيعاً في العالم أن كل إنسان يملك في روحه نفس  
 البه نور ونفس الأفكار القطرية فقط » وإنما يشهد أيضاً بأن القدرة على الحكم  
 الطيب وتمييز الصواب من الخطأ متساوية لدى كل الناس .

فلا يستطيع أحد الناس أن يكون إنساناً أكثر من الآخرين لأن الحرية  
 لا متناهية لدى كل منهم على نحو واحد . وبهذا المعنى لم يستطع أحد أن يبين  
 بطريقة أفضل من ديكارت تلك الرابطة بين روح العلم وروح الديمقراطية  
 لأننا لن نعرف كيف نقيم تصويتاً عاماً بالقبول على شيء آخر غير هذه للسكة  
 المنتشرة انتشاراً كلياً في قوله لا أو قوله نعم . ولا شك أننا قادرون على تقرير  
 كثير من الاختلاف بين الناس : فأحدهم قد يملك ذاكرة أكثر نشاطاً وآخر  
 خيالاً أكثر امتداداً ويستطيع الأول أن يضع سرعة أكبر في الفهم بينما يحتضن  
 الثاني مجالاً أكبر للحقيقة . غير أن هذه الصفات ليست داخلية في جوهر فكرة  
 الإنسان . لا بد أن تكون أعراضها جسمية . واستعمال هذه الهبات استعمالاً  
 حراً هو وحده الذي يعين وصفاً كمخلوق بشري . فليس ما يهيم في الواقع هو  
 أن نكون قد فهمنا على نحو أسرع أو على نحو أبطأ مادام من الواجب أن  
 يكون الفهم في أي صورة يأتي إلينا عمومياً لدى الجميع أو لا يكون بالمرة . فإذا  
 فهم كل من ألقبيادس وعبد حقيقه بعينها فهما متشابهان كلية في أنهما فهماها  
 وعلى هذا النحو لا يمكن أن يزيد موقف الإنسان وقدراته أو أن يحد من حريته  
 وقد أقام ديكارت هنا بعد الرواقية فاصلاً رئيسياً بين الحرية والقدرة . وأن  
 تكون حراً ليس معناه إطلاقاً القدرة على فعل ما تحب وإنما أن تريد ما استطاع  
 » لا يوجد شيء في قدراتنا تماماً سوى أفكارنا . على الأقل إذا أخذنا كلمة

فكر على نحو ما أفعل للدلالة على كل عمليات الروح بحيث لا تقتصر فقط على التأملات والإرادات بل تشمل أيضاً وظائف الأبصار والسمع والتحدد وفقاً لحرارة دون أخرى النخ . . وطالما أنها تعتمد على الفكر فهي أفكار . . . ولم أشأ أن أقول لهذا أن الأشياء الخارجية لم تكن قط من قدرتنا بل انها ليست هنالك فقط إلا من حيث استطاعتها متابعة أفكارنا وليس ذلك على الإطلاق أو كلية لأنه توجد قوى أخرى خارجنا نستطيع أن نحول دون تحقق أغراضنا» ( مارس سنة ١٦٣٨ من خطاب إلى ميرسين ) .

وهكذا تنهياً للإنسان حرية شاملة بقدرة منوعه ومحددة ، وها هنا نستشف الجانب السلبي للحرية . لأننى إذا لم أكن أقوى على انعام هذا الفعل أو ذاك فلا بد من أن أمتنع عن الرغبة فى عمله : « أحاول دائماً أن أهزم نفسى لاصروف الدهر وأن أغير رغباتى لانظام العالم » . أو باختصار أحاول مباشرة الفاعلية فى مجال الأخلاق . ولكن لا يقل عن ذلك ، أن الحرية تملك فى هذا المفهوم الأول بعض الفاعلية . فهى حرية وضعية وبنائية . لا شك أنها لا تستطيع أن تعير كيفية الحركة داخل العالم ولكنها تستطيع أن تمدل اتجاه هذه الحركة . « للروح مركزها الرئيسى فى الغدة الصغيرة التى تتوسط المخ حيث تشتمل بقية الجسد عن طريق المداخلة بين الأرواح (الكائنات الحيوانية) والأعصاب والدم أيضاً .. ويتكون فعل الروح كله من أنها بمجرد رغبتها فى شئ ما تجعل الغدة الصغيرة التى ارتبطت بها ارتباطاً وثيقاً تتحرك بالطريقة المطلوبة لإنتاج الأثر المتعلق بهذه الارادة » ( بحث فى الانفعالات . مادة ٤٣ و ٤١ ) . إن هذه الفاعلية وهذه البنائية الخاصة بالحرية الانسانية هما اللتان نجدهما فى أصل المقال فى المنهج . لأن المقال فى المنهج اختراع : « أن بعض الطرق المعينة قد هدتنى ، كما يقول ديكرت ، إلى اعتبارات وحكم كونت منها المقال فى المنهج » ( الجزء الأول من المقال فى المنهج ) . لذلك نقول إن كل قاعدة من المنهج ( فيما عدا الأولى ) هى حكمة عمل أو هى

اختراع . ألا يعلم النعمان الذى تنص عليه القاعدة الثانية حكماً حراً وخلاقاً منتجاً للرسوم التخطيطية وحاملاً للانقسامات الافتراضية التى سيتحقق منها بعد قليل ؟ أولاً ينبغى أن نحضر النظام الذى تمتدحه القاعدة الثالثة وأن نتصوره مقدماً وسط عدم النظام قبل أن نخضع أنفسنا له ؟ والدليل هو أننا سنخترعه إذا لم يكن موجوداً فى الواقع : « مفترضين النظام بين الأشياء التى لا يتقدم بعضها البعض الآخر على نحو طبيعى » . أولاً تفترض احصاءات القاعدة الرابعة قوة تعميم وتصنيف خاصة بالعقل البشرى ؟ وفى عبارة موجزة تقف قواعد المنهج فى مستوى الرسوم التخطيطية الكائنية وتمثل فى مجملها تعليمات عامة جداً للحكم الحر الخلاق . وعلاوة على ذلك ألم يكن ديكارت الأول فى إعلان أن رجل الطبيعة يضع الفروض قبل التجربة وقبما كان سيكون يعلم الاجليز اتباع التجربة ؟ وهكذا نكتشف أولاً فى مؤلفاته تأكيدها لإنسانيا عظيما للحرية الخلاقة . فهى تبنى الحق قطعة قطعة وتضبط وتتصور سلفاً فى كل لحظة العلاقات الحقيقية بين الماهيات بانتاج فروض ورسوم تخطيطية متعادلة لدى الله ولدى الإنسان ولدى كل الناس وهى فروض ورسوم تخطيطية مطلقة ولا متناهية تفرض علينا حمل أعباء تلك المهمة الرهيبة ، مهمتنا عن جدارة وهى السعى لايجاد حقيقة فى العالم والسعى إلى جعل العالم حقيقياً ، ونحرضنا هذه المهمة على العيش فى أريحية أى فى « ذلك الأحساس الذى يحمله كل عن حرية اختياره مقترناً بالتصميم على ألا ينفصمه أبداً » .

ولكن يتدخل فى الحال النظام المقام سلفاً . عندئذ تأنس الروح الإنسانية الحقيقية . أما عند ديكارت فليس للروح الإنسانى إلا أن يكتشف الحقيقة طالما أن الله قد ثبتت العلاقات التى تساندها الماهيات فيما بين بعضها البعض مرة واحدة وإلى الأبد ، وعلاوة على ذلك فأياً يكن الطريق الذى يكون عالم الرياضيات قد اختاره كيفما يصل إلى نهاية مسألته فهو لا يستطيع للشك فى النتيجة إذا حصل عليها . ويستطيع الرجل العلى الذى يتأمل مشروعه

أن يقول : هذا ملكى . ولكن ليس ذلك فى مقدور رجل الماوم . فبمجرد اكتشاف الحقيقة تصبح غريبة بالنسبة إليه : أنها تصبح ملك الجميع ولا تخص أحداً ، ولا يستطيع إلا أن يقررهما وإذا رأى بوضوح العلاقات التى تدخل فى تكوينها فلن تبقى له وسيلة للشك فيها : وهو إذ تنفذ فيه إنارة داخلية تبحث الحياة فيه بأ كمله ، لا يملك إلا تأييد النظرية المكتشفة وبالتالى تأييد نظام العالم . والأحكام «  $2 + 2 = 4$  » أو « أنا أفكر أنا إذن موجود » لا قيمة لها إلا إذا كنت أثبتها . ومع ذلك فلا أستطيع منع نفسى من اثباتها إذا قلت أننى لا أوجد فإنى لا أصوغ قصة . بل أننى أجمع كلمات تحطمت دلالاتها تماماً كما لو كنت أحدث عن دوائر مربعة أو أنابيب ذات ثلاثة أسطوح وهامى ذى الإرادة الديكارتية مضطرة إلى الإثبات . « فثلاً إذا اخترت هذه الأيام الماضية لأرى ما إذا كان ثمة شىء موجود حقاً فى العالم وإذا عرفت أننى بهذا وحده أختبر المسألة سيتبع ذلك بوضوح أننى كنت موجوداً أنا نفسى ولن أملك منع نفسى من الحكم بأن شيئاً أدركته بوضوح كان حقيقياً لأننى وجدت نفسى مجبراً على ذلك بواسطة أى سبب خارجى ولكن فقط لأن الوضوح الكبير الذى سرى فى فهى قد اتبع ميلاً كبيراً فى إرادتى » ( التأملة الرابعة ) .

ولاشك أن ديكارت يداوم وصف هذا الانضمام الذى لا يقاوم إلى الوضوح بأنه حر . غير أنه يعطى هنا معنى مختلفاً جداً لكلمة الحرية . والتأييد أو الانضمام حر لأنه لا يتم تحت أى نوع من أنواع القهر أو القسر الخارجى ، أى أنه لا تستثيره حركة جسم أو جذب نفسى . فلسنا فى ميدان انفعالات الروح أما إذا بقيت الروح مستقلة عن الجسد فى عملية الوضوح وإذا استطعنا وفقاً لحدود التعريفات الواردة فى « بحث فى الانفعالات » أن نسمى إثبات العلاقات للدركة بوضوح وتميز فعل الجوهر المفكر مأخوذاً فى شموله فإن ( ١٧٢ — سارتر )



هذه الحدود والتعريفات لا تحتفظ بأى معنى على ضوء العلاقة بين الإدارة والفهم . ذلك أننا كنا نسعى منذ لحظة ، امكانية أن تحدد الإرادة نفسها بنفسها في قول نعم أو لا امام الأفكار التي يدركها الفهم ، حرية . وكان معنى ذلك بعبارات أخرى أن اللعبة لم تتم قط وأن المستقبل لا يرى سلفاً قط . وبدلاً من ذلك في الحاضر تدرك العلاقة بين الفهم والإرادة فيما يتعلق بالوضوح في صورة قانون صارم يلعب فيه وضوح الفكر وتمييزه ، دور العامل الاساسي بالنسبة إلى الاثبات . وباختصار يقترب ديكرت كثيراً جداً هنا من اسبينوزا وليبنس الذين يعرفان حرية السكان بنمو ماهيته بعيداً عن كل فعل خارجي على الرغم من أن لحظات هذا النمو تتخلل بعضها وراء البعض في ضرورة صارمة . ويصل به الأمر إلى حد انكار حرية عدم المبالاة أو على الأصح إلى حد أن يحمل منها أسفل درجات الحرية : « كَيْفَ أكون حراً ليس من الضروري أن أكون غير مُبالٍ باختيار هذا الجانب أو ذاك من جانبيين متضادين . أو على الأصح كما كنت ميالاً نحو أحدهما سواء لأننى أعرف بكل وضوح وجلاء أن الخير والحق يلتقيان فية أو لأن الله هيأ داخلية فكرى على هذا النحو كما قمت باختياره في حرية واحتضنته » . ( التأملة الرابعة ) .

والنصف الثانى من البديل « لأن الله هيأ داخلية فكرى على هذا النحو » يمس الإيمان على أكمل وجه . وفي هذا الميدان بما أن الفهم لا يستطيع أن يكون علة كافية لفعل الإيمان فإن الإرادة تمتلك امتلاكاً كاملاً وتناز بواسطة نور داخلى وفوق طبيعى يطلق عليه اسم اللطف . ولعلنا نشعر بالخجل من أن نرى هذه الحرية المستقلة واللا نهائية يمسها فجأة اللطف الإلهي وتصبح مستمدة لاثبات بالآراء مجلاء . ولكن هل يوجد في الواقع اختلاف كبير بين النور الطبيعى وذلك النور فوق الطبيعى أى اللطف ؟ من المؤكد في الحالة الثانية أن الله هو الذى يثبت بمدخله ارادتنا . ولكن أليس الأمر كذلك في الحالة الأولى ؟ إذا

كان للأفكار وجود في الواقع فذلك بقدر ما نأتى به من الله. والوضوح والتميز ليسا سوى علامتى الالتحام الداخلى والكثافة المطلقة لوجود الفكرة. وإذا كفت ميالا على نحو لا يقاوم إلى إثبات الفكرة فذلك بقدر ما تنقل فوقى بكل وجودها وبكل وضعتها المطلقة. وذلك الوجود الخالص الكنيف بلا شقوق وبلا فراغ هو الذى يثبت نفسه فى شخصى أنا بنقله الخالص. ولما كان الله منبعاً لكل وجود ولكل وضعية فإن هذه الوضعية أو ذاك الملاء الوجودى المتمثل فى حكم صادق لن يملك منبعه فى شخصى أنا كعدم بل فيه هو. وليس حسبنا أن نرى فى هذه النظرية مجهوداً للتوفيق بين الفاسفة العقلانية والدين المسيحى: أنها تترجم فى لغة العصر شعور العالم بأنه عدم خالص وبأنه مجرد نظرة أمام وجود مصدوم أبداً وأمام ثقل الحقيقة الانهائى الذى يتأمله. لاشك أن ديكارت عاد بعد ثلاث سنوات أى فى سنة ١٦٤٤ يسلم لنا بحرية اللامبالاة: «إننا واثقون — هكذا يقول — من الحرية ومن اللامبالاة التى فىنا إلى حد أننا لم نعد نعرف شيئاً بوضوح أكثر. والله القادر على كل شىء لا يبنى أن يمنعنا من اعتقاد ذلك» (المبادئ ١٠٤). ولكن هذا مجرد احتراز فالجراح الرهيب الذى لقيه المؤلف الدينى اوجستينوس سنة ١٦٤٠ ألقاه ولم يشأ أن يحازف بالحكم عليه داخل السوربون. ولا بد أن نلاحظ أن هذا المفهوم الجديد للحرية بدون حرية اختيار قد امتد فى الوقت الحاضر حتى شمل كل المجالات التى يمكن أن يحمل فكره إليها. ألم يقل فى الواقع إلى ميرسين (١٥٨٨ — ١٦٤٨): «إنك ترفض ما قلته من أنه يكفى أن نحكم حكماً طيباً لنفعل فعلاً حسناً، إلا أنه يبدو لى أن المذهب العادى للمدرسين يؤدى إلى القول بأن كل الخطايا هى الجهل: بحيث أنه إذا لم يمثل الفهم شيئاً لدى الإرادة بوصفها خيراً لن يمكنها التخلف عن اختياره». وتعد الدعوة كاملة الآن. فالروية الواضحة للتخير تؤدى إلى الفعل كما تؤدى وظيفة الحق المتميزة إلى القبول. لأن

الخير والحق ليسا سوى شيء واحد وهو الوجود . ولذا كان ديكرت يستطيع أن يقول اننا لانكون أحراراً أبداً مثلما نكون عند فعل الخير . وهو يستبدل هنا تعريف الحرية عن طريق قيمة الفعل ( حيث أن الفعل الأكثر حرية هو الأفضل والأكثر مطابقة للنظام الكوني ) بالتعريف عن طريق الاستقلال الذاتي . وهذا متفق مع منطق المذهب : إذا لم نخترع خيراً وإذا كان للخير وجود قبل مستقل فكيف يمكننا أن نراه دون أن نفعله ؟

ومع ذلك نجد مرة أخرى في البحث عن الحق مثلما نجد في متابعة الخير استقلالاً ذاتياً حقيقياً للإنسان . ولكن هذا بوصفه عدماً فقط . وذلك عن طريق عدمه وباعتباره ماله من انشغال بالعدم والشر والخطيئة يقلت الإنسان من الله . لأن الله بوصفه ملاء لا نهائياً للوجود لا يحوى العدم أو ينظمه، ولذلك وضع في أنا الجانب الإيجابي أو الوضعي . فهو المستول عن كل ما هو موجود في أنا . وبمحدوديتي ونهائيتي وبوجهي الظليل التحول عنه . وإذا احتفظت بحرية اللا إهالية فذلك فيما يتعلق بما لا أعرفه أو بما أعرفه معرفة سيئة أو بالأفكار المجتزأة المبتورة المضطربة : وبما أتقى عدم فيمكنني أن أقول لكل هذه الأعدام لا ، يمكنني ألا اصمم على العمل والإثبات . وبما أن نظام الحقائق موجود خارجي أنا مما سيؤدي إلى تعريف باستقلال ذاتي فليس ذلك هو الاختراع الخلاق وإنما هو الرفض . وبالرفض ، حتى لا نعود قادرين على الرفض ، نكون أحراراً . ولذلك يصبح الشك المنهجي النموذج نفسه للفعل الحر .

ويمكن التعرف في القدرة على الافلات وعلى التخلص وعلى الكوصن إلى الخلف فيما يعد تصوراً قليلاً لسلبية هيجل . ويبلغ الشك كل القضايا التي تثبت شيئاً خارج فكرنا ، أى أتى أستطيع أن أضع كل الموجودين بين قوسين فأكون مباشراً لحررتي مباشرة كاملة حينما أعدم كل ما يوجد بوصفى أنا نفسى

فراغاً وعدمًا . والشك قطع للاتصال بالوجود . وبواسطة الشك يجد الإنسان  
امكانية دائمة للانفصال عن العالم للوجود ولتأمله فجأة من على كتوال خالص  
من خيالات الظل . وبهذا المعنى يصحكون أعظم اثبات لمملكة الإنسان :  
ويدل افتراض الشيطان الخبيث بوضوح في الواقع على أن الإنسان يمكن أن  
يفلت من كل أنواع الخداع ومن كل المصائد . وهناك نظام للعقل لأن الإنسان  
حر . وحتى إذا لم يوجد ذلك النظام يصحفى أن الانسان كان حراً حتى تدول  
دولة الخطأ تماماً . ذلك أن الانسان يستطيع بوصفه ذلك السلب الخفى وذلك  
الايقاف الخالص للحكم أن ينسحب في كل لحظة من الطبيعة الكاذبة الخداعة  
على شرط أن يبقى ساكناً كمن يسترد أنفاسه . بل يستطيع أن ينسحب من  
كل طبيعة فيه : من ذاكرته ومن خياله ومن جسمه . يمكنه أن ينسحب من  
الزمن نفسه وأن يحتفى في أبدية اللحظة : ولاشئ يدل افضل من ذلك على  
أن الانسان ليس كائنًا من « طبيعة » . ولكن في اللحظة التي يدرك فيها  
ذلك الاستقلال الذي لا تمكن مساواته أمام جبروت الشيطان الخبيث  
وأمام الله نفسه . يفاجئ الانسان نفسه كمدم خالص . وأمام الكائن الذي  
وضع كله بين قوسين لا يبقى غير لا بسيطة بغير جسد وبغير ذكريات وبغير  
معرفة وبلا أحد . وهذا الرضى الشفاف من كل شئ هو ما يبلغ ذاته بذاته  
في الأنا أفكر أو الكوجيتو كما تشهد بذلك عبارة : « أنا أشك فأنا اذن موجود »  
وأنا افكر فأنا اذن موجود » ( بحث عن الحقيقة ) . وعلى الرغم من أن هذا  
المذهب يستوحى الفاعلية الرواقية ، فما من شخص قبل ديكارت استطاع أن  
يؤكد علاقة حرية الاختيار بالسلبية : لم يبين أحد أن العرية لا تنتج من  
الإنسان كموجود أى ملاء من الوجود بين ملاءات أخرى في عالم بلا فجوة وإنما  
من لإنسان كغير موجود أى على العكس من حيث هو نهائى محدد غير أن  
هذه الحرية لا ينبغى لها بحال أن تكون خلاقة طالما أنها لا شئ . أنها لا تملك

القدرة على إنتاج فكرة ، لأن الفكرة حقيقة أى تملك وجوداً معيناً لا أستطيع أن أهبها إياه . وعلى كل حال سيذهب ديكارت نفسه إلى التحديد من طاقها طالما أن الأمر عنده يتلخص في أنه إذا ظهر الكائن — الكائن المطلق الكامل اللانهاى اللانهائية — فإننا لا نستطيع أن نحرمه من انضمامنا إليه . ونحن نلاحظ إذن أنه لم يدفع بنظريته عن السلبية إلى نهايتها : « طالما أن الحقيقة تتألف من الوجود وأن الخطأ يتألف من اللاوجود وحسب » ( ٢٢ أبريل سنة ١٦٤٩ من خطاب إلى كليزبلان ) . وقوة الرفض في الإنسان تتألف فقط من رفض الخطأ . وباختصار من قولة لا إلى اللاوجود . وإذا استعلمنا الاحتفاظ بموافقتنا على أعمال الشيطان الخبيث فليس ذلك من حيث هي غير موجودة أى من حيث امتلاكها لمستوى أدنى للوجود على الأقل بوصفها امتثالاً لصحيفة كانت أو غير صحيحة ، بل يكون ذلك من حيث هي غير موجودة أى من حيث تسدد البصر كذباً نحو أشياء لا وجود لها ، وإذا استعلمنا أن نسحب أنفسنا من العالم فليس ذلك لوجود ذلك العالم في جلالة للبيئة الرفيعة كإثبات مطلق ولكن من حيث يبدو لنا العالم في غير نظام بمداخله الحواس ومن حيث نفكر فيه بدون تمام عن طريق بعض الأفكار التي نجعل أسسها . وهكذا يتأرجح ديكارت دوماً بين هوية ( أى أن يكون الشيء هو هو ) الحرية مع السلب أو سلب الوجود ( وهذا سيكون حرية اللامبالاة ) وبين مفهوم حرية الاختيار مثل سلب بسيط للسلب . وباختصار فأت ديكارت أن يدرك السلبية المنتجة .

حرية غريبة . وهي تتكون على درجتين : في الدرجة الأولى تكون سلبية وهذا هو استقلالها الذاتى . ولكنها تنقص إلى أن تصبح رفضاً لقبولنا للخطأ أو للأفكار الموهوشة . وفي الدرجة الثانية تغير من دلالتها وتصير انضماماً إيجابياً . غير أن الإرادة تفقد استقلالها الذاتى وينفذ الوضوح الكبير الموجود

في الفهم ويعمل على تحديد الارادة . أهذا هو ما قصد إليه ديكارت وهل تصحاجوب  
 النظرية التي أثبتتها حقاً مع العاطفة الأولى التي نشأت لدى ذلك الرجل المستقل  
 المنزور عن حرية اختياره ؟ لا يبدو الأمر كذلك . أولاً هذا الرجل الفردى  
 الذى يلعب بشخصه نفسه مثل هذا الدور فى فلسفته سواء فى تتبع تاريخ أفكاره  
 فى مقاله على المنهج وسواء فى مقابله لنفسه كما لو كان حدثاً لا يتزعزع فى طريق  
 شكه استطاع أن يدرك حرية غير تجسدية وغير فردية . وذلك لأن الذات  
 المفكرة إذا كان علينا أن نصدقها فيما قاله عنها ليست سوى سلبية بجمعة . هى  
 ذلك العدم أو تلك الرجفة الهوائية الخفية التي لا تخضع وحدها لأي مشروع  
 فى الشك والتي ليست شيئاً آخر سوى الشك نفسه . وعندما تخرج الذات  
 المفكرة من هذا اللاشيء فذلك كي تصبح معراجاً خالصاً للوجود . فبين العالم  
 الديكارتي الذى يزيد فى حقيقته على الرؤية البسيطة للحقائق الأبدية وبين  
 الفيلسوف الافلاطوني الذى مات جسماً ومات حياً ولم يعد سوى تأمل للصور  
 والذى يشبه بالعلم نفسه لا يوجد فارق كبير . ولكن الإنسان فى داخل  
 ديكارت كان يطمح إلى مسائل أخرى . كان ينظر إلى حياته مثل مشروع .  
 وكان يريد أن يكون العلم تاماً وأن يتم على يديه . بيد أن حقيقته لم تكن  
 تسمح له باتمامه . وكان يأمل أن تتكشف الانفعالات فى ذاتها على شريطة  
 استخدامها استخداماً طيباً . وكان يستشف على نحو ما تلك الحقيقة المتناقضة فى  
 وجود انفعالات حرة : وكان يقوم أيضاً بالإضافة إلى ذلك كله الكرم الحقيقى  
 الذى عرفه فى هذه الكلمات : « أعتقد أن الكرم الحقيقى الذى يجعل  
 الإنسان يقدر نفسه إلى أعلى درجة يمكنه أن يقدر نفسه فيها بالطريق للمشروع ،  
 هو الذى يقالف من جزئين فقط : الجزء الأول ما يعرف أنه لا يوجد شيء  
 ينتمى إليه حقاً سوى هذا التنظيم الحر للارادات وأنه لا يوجد سبب بلده أو  
 ذمه إلا استعماله الحسن أو السيئ لهاتيك الارادات . والجزء الثانى ما يحسه فى

نفسه من القرار الثابت الدائم في استخدامها استخداماً حسباً أى عدم اقتقاد الارادة ابدأ لإعداد وتنفيذ كل الأشياء التي سيحكم عليها بالأفضلية : وهو اتباع القضية تماماً » ( بحث في الاشغالات مادة رقم ١٥٣ ) .

يبد أن هذه الحرية التي اخترعها والتي يمكنها فقط أن تضبط الرغبات حتى تحدد النظرة الواضحة للخير قرارات الارادة لن تملك تبرير هذا الإحساس المفور في أن يكون المرء المؤلف الحقيقي لأفعاله والخالق الدائم لمشروعاته الحرة كما أنها لن تعطيه الوسائل لاختراع رسوم تخطيطية فعالة وفقاً لتواعد النهج العامة. ذلك أن ديكارت بوصفه عالماً دوجاً طيقياً ومسيحياً محافظاً يترك نفسه فريسة النظام للقرر سلفاً للحقائق الأبدية والنسق الأبدى للقيم التي خلقها الله . وإذا لم يخترع الإنسان الخير كما يراه وإذا لم ينشئ العلم فحريته اسمية فقط وتلحق الحرية الديكارتية هنا بالحرية المسيحية التي لا تعدو أن تكون حرية مزيفة : فالإنسان الديكارتى والإنسان المسيحي كلاهما حرمن الشر لا في الخير ، وفي الخطأ لا في الصواب . ويقودهما الله بيده بمؤازرة الأنوار الطبيعية وفوق الطبيعية التي وزعها عليهما نحو المعرفة والفضيلة التي اختارها لهما . وليس أمامهما سوى أن يستسلما . وكل فضل ينتج عن هذا الارتقاء يرجع إلى الله . ولكنهما يخرجان عن حدود سلطانه من حيث كونهما عدماً. فهما أحرار في أن يتركا يده في منتصف الطريق وأن يقفزا إلى عالم الخطيئة واللاوجود . وعند تقييد الحساب يمكنهما دائماً طبعاً أن يحفظا نفسيهما من الشر الذهني والأخلاق : حفظ النفس وضمان النفس وإيقاف الحكم وتعطيل الرغبات وقطع الأفعال في وقتها : وكل ما يطلب اليهما عامة هو عدم عرقلة مشيئته الله . غير أن الخطأ والشر في النهاية هما لا وجودات . وليس للإنسان حتى حرية إنتاج شيء ما في هذا المجال. وإذا عاند نفسه في خطيئته وفي أحكامه السابقة فسيكون ما يخلقه عدماً : ولن يضطرب النظام الكوني في شيء بسبب عنادهما .

ويقول كلوديل « بل الأسوأ ليس دائماً مضموناً » : مجال للبادة الإنسانية الوحيد في المذهب الذي يخلط الوجود والادراك هو تلك الأرض غير الشرعية التي يتحدث عنها أفلاطون والتي لا نلاحظها ابداً إلا في الأحلام كخط فاصل بين الوجود واللاوجود .

ولكن ما دام ديكرت يندربنا بأن حرية الله ليست أكثر تكاملاً من حرية الإنسان وإن أحدهما صورة للآخرى فنحن نملك وسيلة بحث جديدة للقيام بالتحديد الدقيق للمتعضيات التي كان يحملها في شخصه والتي لم تتوفر له فرصة لإرضائها المصادر الفلسفية . وإذا كان قد فهم الحرية للقدسة كشبهة تماماً لحيته الخاصة فإنه يتحدث إذن عن حريته الخاصة كما كان يمكنه أن يتصورها بغير عقبات الكاثوليكية والدوجماتية عندما يقوم بوصف حرية الله . هاهنا توجد ظاهرة واضحة للاعلاء والتبديل . وإله ديكرت هو أكثر الآلهة التي صاغها الفكر البشري حرية . أنه الإله الخالق الوحيد . وهو لا يخضع في الواقع لأي مبادئ حتى لمبدأ الهوية ولا لأي خير ملوكي وإنما يقوم فقط بتنفيذ ما يملكه . وهو لم يخلق الموجودين فقط وفقاً لقواعد فرضت على إرادته فرضاً ولكنه خلق دفعة واحدة الكائنات ومهاياها والعالم وقوانينه والأفراد والمبادئ الأولى :

« لقد أنشأ الله الحقائق الرياضية التي يسمونها أبدية وهي تستمد وجودها منه كلية على نحو ما تفعل كل المخلوقات الباقية . وكلامنا عن الله يشبه في الواقع كلامنا عن جوبيتر أو ساتون ويجعله خاضعاً لنهر الجحيم استيكس الذي كانت الآلهة تقسم به وكذلك للمصائر إذا قلنا خلال هذا الكلام أن الحقائق مستقلة عنه . إن الله هو الذي أنشأ هذه القوانين في الطبيعة كما ينشئ ملك قوانين مملكته » ( خطاب إلى ميرسين في ١٥ أبريل سنة ١٦٣٠ ) . وأقول مرة ثانية



أن الحقائق الأبدية حقيقة أو ممكنة لسبب واحد فقط وهو أن الله يعرفها حقيقة أو ممكنة وأنها على العكس ليست معروفة لدى الله بوصفها حقيقة كما لو كانت حقيقة وهي مستغنية عنه . وإذا فهم الناس معنى كلامهم جيداً فإنهم لا يستطيعون دون تجديد أن يقولوا إطلاقاً أن الحقيقة الخاصة بأى شيء تسبق معرفة الله بهذا الشيء لأن الإرادة والمعرفة ليسا سوى شيء واحد في الله . بحيث أن الله بمجرد إرادته لشيء يعرفه وبهذا فقط يصبح الشيء حقيقة . لهذا لا يجب أن يقال انه إذا لم يكن الله فعلى الرغم من ذلك كانت هذه الحقائق متصبة حقيقة ... » ( من خطاب إلى ميرسين في ٦ مايو سنة ١٦٣٠ ) .

« إنك تسألني ماذا دفع الله إلى خلق هذه الحقائق . وأقول انه كان حراً أيضاً في أنه جعل » كل الخطوط المسطرة من المركز إلى المحيط متساوية « تبدو غير صحيحة مثل عدم خلق العالم . ومن المؤكد أن هذه الحقائق ليست بالضرورة متحدة بماهيتها أكثر من المخلوقات الأخرى ... » ( من خطاب إلى ميرسين في ٢٧ مايو سنة ١٦٣٠ ) وإن الله أراد أن بعض الحقائق تكون ضرورية لايعنى أن نقول انه أرادها بالضرورة . لأنه شيء آخر بالمرّة أن يريد أن تكون ضرورية وأن يريد بالضرورة أو أن يكون ضرورياً أن يريد » ( من خطاب إلى ميسلاند في ٣ مايو سنة ١٦٤٤ ) .

وهنا يتكشف معنى المذهب الديكارتي . لقد فهم ديكارت جيداً أن تصور الخريفة كان يتضمن مقتضى الاستقلال الذاتي المطلق وأن الفعل الحر كان إنتاجاً جديداً على الإطلاق لا يمكن أن تحتوى جرثومته في حالة سابقة على العالم وأن الحرية والخلق ليسا سوى شيء واحد بالتالي . وتفقّد حرية الله على الرغم من تشابهها مع حرية الإنسان الطابع السلبي الذي كانت تضعه تحت غلافها الانساني . فهي إنتاجية بحمة وهي الفعل الزماني الممتاز والأبدى الذي جعل الله به العالم والخير والحقائق الأبدية موجودة . ومن ثم لا بد من البحث عن

جذور كل عقل في أعماق الفعل الحر . أن الحرية هي أساس الحق . والضرورة الصارمة التي تظهر في نظام الحقائق هي نفسها مثبتة ومؤيدة بواسطة الاحتمال المطلق لحرية الاختيار الخلافة ، وكان هذا العقلاني الدوجماتيقي قادراً مثل جوته على أن يقول « في البدء كان الفعل » ولا يقول « في البدء كانت الكلمة » أما فيما يتعلق بالصعوبة التي نجدها في تأييد الحرية أمام الحقيقة فقد رأى خلالها الحل بأن أدرك خليقة هي في نفس الوقت ذهنية كما لو كان الشيء المخلوق بقرار حر يمسك بنفسه على نحو ما أمام الحرية التي تعينه على الوجود ويستسلم في نفس اللحظة لفهم . ليست الإرادة والعهد في الله إلا شيئاً واحداً . والوعى المقدس تكويني وتأملي في آن معاً . وعلى هذا النحو اخترع الله الخير . فهو لا يميل بكمال إلى إتخاذ قرار فيما يتعلق بالأفضل . ولكن الأفضل هو ما قرره . ولأنه قد قرره فهو خير مطلقاً . والحرية المطلقة التي تمتنع العقل والخير والتي ليس لها حدود أخرى سوى نفسها وإخلاصها لنفسها . . . هذه في النهاية هي المزية القدسية في نظر ديكارت . ولكن لا يوجد من ناحية أخرى في هذه الحرية أكثر مما في الحرية الإنسانية . وقد كان ديكارت مدركاً إلى أنه لم يقم إلا بالتوسع في المحتوى الضمني لفكرة الحرية حين قام بوصف حرية الاختيار الخاصة بالله . ولهذا لم تكن الحرية الإنسانية محددة بنظام للحريات وللقيم التي تتقدم لقبولنا كأشياء أبدية وكأبنية ضرورية للوجود . أن الإرادة الإلهية هي التي وضعت هذه القيم وهذه الحقائق ، وهي التي تساندها . وحریتنا لا يعدها سوى الحرية الإلهية . وليس العالم إلا من خلق الحرية التي تحفظه إلى ما لا نهاية وليست الحقيقة شيئاً إذا لم تكن هذه القوة الإلهية اللانهائية تريدها وإذا لم تسترجعها وتأخذها على عاتقها وتصادق بشأنها الحرية الإنسانية . ويواجه الإنسان الحر وحده الله المطلق الحرية . الحرية هي أساس الوجود وبعده الخلق . وهي في هذا النسق الصارم للعنى العميق والواجهة الحقيقية للضرورة .

وهكذا ينتهى ديكارت فى وصفه للحرية الإلهية بأن يربط. وبأن يفض  
 حدسه الأول لحرية الخاصة. وكان قد قال عنها أنها « تعرف نفسها دون برهان  
 وبواسطة تجربتنا لها وحدها » ولا يهمنى إلا قليلاً أنه كان مضطراً لظروف  
 عصره وكذلك بسبب نقطة ابتدائه إلى تحويل حرية الاختيار الانسانية إلى قوة  
 سلبية فقط فى الرضى إلى حد الاذعان فى النهاية والاستسلام للرعاية الالهية .  
 ولا يهمنى إلا قليلاً أيضاً أنه جعل هذه الحرية الأصلية التكوينية كالأنائم فى  
 الله وأدرك وجودها اللانهاى عن طريق الكوجيتو أو الانا افكر نفسه .  
 ولكن سيبقى مع ذلك أن قوة هائلة للإيجابية الإلهية والإنسانية تجوب الكون  
 وتسانده . ويجب إنقضاء قرنين من الأزمات - أزمات الإيمان وأزمات العلم -  
 لكى يسترجع الانسان تلك الحرية الخلاقة التى وضعها ديكارت فى الله ولكى  
 نشك فى النهاية فى هذه الحقيقة التى تعد أساساً هاماً للنزعة الإنسانية : أعنى أن  
 الانسان هو الكائن الذى دفع ظهوره إلى وجود العالم . ولكننا لا نؤاخذ  
 ديكارت لأنه أعطى الله ما هو من أخص خصائصنا . اننا سنعجب به لأنه أرسى  
 أسس الديمقراطية فى فترة الاستبداد ولأنه تابع مقتضيات فكرة الاستقلال  
 الدائى حتى النهاية ولأنه فهم قبل هيدجر مؤلف كتاب « حول ماهية الأسس »  
 أن الحرية كانت الأساس الوحيد للوجود .

. حاشية — فى مجلة كريتيك أخذت على سيمون بيترمون فى هذا المقال  
 اننى تجاهلت « الحرية ضد الشخص نفسه » وهذا لأنها تجهل هى نفسها  
 ديكارت كتيك الحرية . من اللؤ كد أن الحرية ضد الشخص نفسه موجودة . والنفس  
 عبارة عن طبيعة فى نظر الحرية تسمى لتغييرها . ولكن لكى تكون « النفس »  
 لا بد أن تكون حرية أولاً . والطبيعة ليست إلا خارج أى سلباً جذرياً  
 للشخص . وحتى الفوضى وهى المحاكاة الداخلية للخارج وحتى الخلل العقلى  
 يفترضان الحرية .

## الإنسان والأشياء

إذا اقتربنا من مؤلفات فرانسيس بونج المنشورة بدون فكرة سابقة وجدنا أنفسنا نميل إلى الاعتقاد أولاً بأنه شرع في وصف الأشياء بماطفة فريدة نحوها مستخدماً الوسائل السطحية أى مستخدماً الكلمات ... كل الكلمات المستعملة المطلوبة للتأكل كما تتقدم بنفسها إلى الكاتب الساذج أو كتنشكية من أى الوان فوق المظنة ( لوح الالوان الذى يتر المصور ألوانه عليه وقت العمل ) . ولكن بقليل من القراءة فى إنباه نشمر بالحيرة . أن لغة بونج تبدو خداعة ساحرة . وكما اكتشف لنا جانباً جديداً من الشئ المسمى ضاعت الكلمات معنا ولم تعد نفس الادوات اللينة المبتذلة الخاصة بالحياة اليومية وصارت توحى ببعض جوانبها الجديدة . حتى أن قراءة كتاب « التشيع للأشياء » تبدو غالباً كما لو كانت ذبذبة قلقة بين الشئ والكلمة وكما لو لم نعد نعرف جيداً فى النهاية ما إذا كانت الكلمة هى الشئ أو الشئ هو الكلمة .

فالقلق الأصيل لدى بونج هو قلق الاسمية . وهو ليس فيلسوفاً أو على الأقل ليس فيلسوفاً من مبدأ الأمر ولا يهتم اعطاء الشئ مقابل أى ثمن . هو أولاً يتكلم ويكتب . وأعطى أحد كتبه اسم « غضبة التعبير » ويتصور نفسه فى كتاب « زهرة الليموزا » كشهيد سابق للغة . وهو رجل فى سن الخامسة والأربعين ويزاول الكتابة منذ ١٩١٩ . وهذا يدل على أنه وصل إلى الأشياء عن طريق منعطف التفكير بشأن اللغة .

وعلى الرغم من ذلك فلنحاول أن نتفاهم . ولا ينبغي أن نعتقد أنه يتكلم بمجرد الكلام أو ان موضوعات وصفه لا تعدو أن تكون موضوعات لأبالية ولا حتى استقصاءاته للكلمات قد ساقته إلى الوعى بوجود الأشياء . فهو يقول هو

نفسه في « زهرة اليموزا » : « عندى فى داخلية نفسى فكرة عن زهرة اليموزا لا بد أن أخرجها . . . ولعل اليموزا هى التى أيقظت حسيتى . فقد طفوت متشياً فوق أمواج عطرها القوى . حتى أنه فى كل مرة تظهر فيها زهرة اليموزا داخل نفسى أو فى محيطى تميد إلى ذكرى كل ذلك ثم تذبل تواء . . . وما دمت اشتغل بالكتابة سيكون من غير المقبول ألا يصدر عنى كتاب عن اليموزا » .

ولذلك نلاحظ أنه لا يقع على الأشياء مصادفة . غير أن الأشياء التى يحدثنا عنها قد اختارها اختياراً . فقد أقامت هذه الأشياء فى نفسه سنوات طوالاً واحتشدت فى خلده وافترشت قاع ذاكرته . وكانت حاضرة لديه قبل أن يعانى مضايقات الكلام . بل لقد كانت هذه الأشياء تعيق برأيتها فى كيانه بدلالاتها الخفية قبل أن يشيع للكتابة عنها . وهذا الجهد الذى يبذله حالياً لا يهدف إلى تثبيت صفاتها بعد الملاحظات الدقيقة بل ليصيد هذه الامساخ التى عشت وأزهرت فى أعماق نفسه وليتقيأها . ويروون أن فلوير اعتاد أن يقول لموباسان : « ضع نفسك أمام شجرة وقم بوصفها » وإذا أعطيت هذه النصيحة لأحد كانت عابثة . لأن الذى يقوم بالملاحظة يستطيع أن يسجل للقائس وهذا هو كل ما فى الأمر . ولكن الشئ سرفض دائماً إعطاءه معناه وجوده . وبونج ينظر بلا شك إلى اليموزا . . أنه ينظر إليها طويلاً فى تأن . ولكنه يعرف سلفاً ما يبحث عنه فيها . ويبدو الجوى والطر والريح والبحر فى نفسه كالعقد . وهذه العقد هى ما يبنى توضيحه . وإذا شئنا أن نعرف لماذا يشرح نفسه بعقدة الحصى وبعقدة التواقع وبعقدة الرغوة بدلاً من عقدة أويب المبتذلة أو من عقدة النقص إلى جانب ما قد يكون فيه من مركب النقص فنسزع من أنه كذلك بالنسبة إلى كل منا وأن هذا هو سر شخصيته فى وقت واحد .

وعلى الرغم من ذلك فقد كان من أولئك الذين أخذ ميلهم الأدبي طابع الصراع الفاضل ضد اللغة . فإذا كان قد هضم عالم الأشياء وتمثله فقد اكتشف أول الأمر فضاء الكلمات الكبيرة المنبسط . وهو يقول : الإنسان لغة . ويضيف إلى ذلك في مجال آخر بنوع من اليأس : « كل شيء كلام » . وسنفهم بعد قليل معنى هذه العبارة أكثر . ولنلاحظ الآن تشييعه لاعتبار الإنسان برانياً على طريقة السالكين . ولن يكون هناك مجال للفكر في أى جزء من أجزاء مؤلفه . وما يميز الإنسان من الأنواع الأخرى هو ذلك الفعل الموضوعى الذى نسميه الكلام وتلك الطريقة الأصلية التى يخفق بها الهواء ويبنى حول نفسه شيئاً ذا زنين . ويذهب بونج أيضاً إلى حد جعل الكلام من الطبيعة أو هو يذهب إلى تطبيع الكلام إذا صح هذا التعبير . وهو يفعل ذلك بأن يحيله إلى إحدى افرازات الحيوان البشرى أو يحيله إلى أعاب مشابه للعب القواقع . « وأن اللعب الحقيقى المشترك للافقرات البشرية هو الكلام » . أو يقول « أيتها الافقرات ذات الشكل غير المكتمل . . يا ملايين النمل . . لم يعد لكم ماوى سوى بخار دمائكم الحقيقية المشترك وهو الكلام » .

ويعتبر بونج الكلام قوقعة حقيقية تغلفنا ونحمى عربنا . انه قوقعة قمنا بافرازها بحجم أجسامنا الرخوة . وهو يعد نسيج الكلمات وجوداً حقيقياً يمكن تحسسه ويرى الكلمات من حوله ومن حولنا . ولكن هذا المفهوم الموضوعى للمادى الصامد للحديث هو فى نفس الوقت تأييد للغة بنير تحفظ . وبونج انساني النزعة . ولما كان الإنسان يكون انساناً بالكلام يقوم بونج بالكلام من أجل خدمة ما يتصل بالإنسانية . وذلك هو الأصل المعترف به لميله ككاتب . « لا أدري لماذا أنعمش أن الإنسان بدلاً من أن يبنى هذه النصب التذكارية الضخمة التى لا تقوم دليلاً إلا على عدم التناسب القبيح فى خياله وفى جسده . . أقول أنعمش أن يقوم الإنسان بدلاً من ذلك بالاهتمام بأن يخلق لنفسه على

مدى الأجيال مسكناً لا يكبر جسمه بكثير وأن تكون كل خيالاته وأسبابه لذلك مفهومة على أنه يستغنى عن تلك عبقرية في تعادلية التركيب لا في عدم التناسب... ومن وجهة النظر هذه يجنبني خصوصاً بعض الكتاب بالذات وبعض الموسيقيين المتزنين... ويمجني المسكتاب أكثر من سوام لأن نصبهم التذكاري قد شيدته الافراز الحقيقي المشترك للإنسان اللافتى...»

ليكن الفرض إذن خدمة ما يحصل للإنسان عن طريق الكلام. ولكن يجب أيضاً أن تكون الكلمات معدة لذلك. ويمثل بونج نفس الجيل الذي ينتمى إليه باران. وهو يقاسمه هذا الفهم للمادى الخاص باللغة والذي يرفض تمييز الفكرة من الفعل. وقد عرف مثله عقب حرب ١٩١٨ ذلك التحدى المفاجيء نحو الحديث الذي كان يمثل خيبة أمل مرة. وقد شرحت أسباب ذلك في موضع آخر. ويبدو أن التاريخ سيسجل في وقت متأخر «أزمة لغوية» بين السنوات ١٨ و ٣٠. وقد مهد الطرق لهذه الأزمة كل من أبحاث الرمزية وأزمة العلوم المعروفة ونظرية الأسمية العلمية والنقد البرجسوني. بيد أنه كان ينقص شباب ما بعد الحرب حوافز أكثر صلابة. لقد ظهر عدم الرضا العنيف لدى المسرحيين من خدمات الجيش كما ظهر عدم تفكيرهم. وحدثت الثورة الروسية وانشر الاضطراب الثوري في كل مكان تقريباً فوق القارة الأوروبية. وإلى جانب الحقائق الجديدة التامضة التي ظهرت كعصف بشر ونصف سمك ظهر هبوط مترفع للأسعار في الكلمات القديمة التي لم تقو تماماً على تسمية هذه الحقائق بينما حال غموض صور الوجود هبذه دون اختراع تسميات جديدة لها. ولكن لم يكن متاحاً لكل الساخطين على أي حال أن يصوبوا غضبهم نحو اللغة. كان ينبغي لذلك أن تعزى إلى اللغة أولاً قيمة خاصة. وكان ذلك شأن بونج وباران. ولم يقلق الذين اعتقدوا القدرة على انتزاع الأفكار من الكلمات قلقاً كبيراً أو لعلهم صرفوا طاقتهم الثورية إلى

مجال آخر. أما بونج وباران فقد عرفا الإنسان مقدماً بواسطة الكلام. ولكنهما وقعا في للصيدة كالفتران لأن الكلام لم يكن يساوى شيئاً. ويمكن أن نقول في هذه الحالة حقاً انهما قد يتسا لأن موقفهما كان لا يسمح لهما بأى أمل. ومعروف أن باران قد انتابه صمت كان يتوارى دائماً، فانتقل إلى أقصى التطرف الإرهابى وعاد إلى بلاغة دقيقة. اما بونج فقد اختار طريقاً أكثر التواء.

إن ما يأخذه على اللغة هو أنها قبل كل شيء انمكاس لتنظيم اجتماعى يمتقه. « لا شك أن أول حافز لنا كان القرف مما فرضوا علينا التفكير فيه أو قوله ». وبهذا المعنى كان يأسه أقل شمولاً من يأس باران. وبينما كان باران يعتقد أن اللغة رذيلة أزلية كان بونج ذا تفاؤل طبيعى يدفعه إلى مواجهة الأقوال كما لو كانت صورة مجتمعا قد غرست الرذيلة فيها. « ولانستقبحن الأقوال نفسها ما دام من المسلم به أنها قد ألقت العادات التى تعكست فى الأفواه العفنة. ومن الضروري أن تتوفر شجاعة معينة من أجل أن يقرر المرء الكتابة فضلاً عن الكلام ».

ويقول : « هذه الهجعات من عربات النقل والسيارات وهذه الأحياء التى لم تعد تأوى أحداً ولكن تحوى فقط بضائع وأضابير الشركات التى تقوم بنقلها. . هذه الحكومات من رجال الأعمال والتجار ولا بأس منها إذا لم يدعنا أحد إلى الاشتراك فيها . . . وأأسفاه ! يبلغ الأمر منتهى الشناعة حين يتكلم هذا النظام القدر نفسه داخل نفوسنا. لأننا لا نملك كلمات أخرى ولا كلمات كبيرة أخرى (أو عبارات أى أفكار أخرى) سوى تلك التى يأتى بها الاستخدام اليومى فى هذا العالم الخشن منذ الأزل للعهر والفجور. وهكذا نراه لا يتعلق حقاً باللغة وإنما باللغة «على نحو ما تكلمها» . وكذلك (م ١٨ — سارتر)



شاء حقاً الاحتفاظ بالصمت . وهو يواجهه الشعر كشاعر كما لو كان يواجهه مشروعاً عاماً لفصل أوساخ اللغة على نحو ما يستطيع الثورى بطريقة ما أن يواجه غسل أوساخ المجتمع . وعند بونج العملاق واحد : « لن ائب إطلاقاً إلا مع الذئب الثورى أو مع الشاعر » .

ولكنه إذا لم يكتشف فى اللغة تلك الاستجابة من حيث المبدأ أو ذلك التناقض الصورى الذى رآه باران فيها فإنه لا يحسد على وضعه أول الأمر . لأنه طالما أنه لا يبنى سكوتاً وما دام الصمت مجرد كلمة . . كلمة بغير جدوى . . كلمة قد تكون مصيدة . . فهو لا يملك إذن سوى كلمات يمتتها كيما يسمع الناس صوته . ما العمل ؟ يتبى بونج فى أول الأمر الحل الساهى الذى قدمه إليه السيراليون أو فوق الواقعيين . وهذا الحل هو هدم الكلمات بالكلمات « لنسخر من الأقوال بواسطة المصيبة أى بالانتهاك البسيط لها » المسألة إجمالاً مسألة هبوط جذرى للأسعار . وهذه هى سياسة الأسوأ . لكن ماذا يمكن أن ينشأ عن ذلك من نتائج . أصبح أننا نقيم الصمت بذلك ؟ ألا شك فى أننا نريد بذلك الكلام « كى لا نقول شيئاً » . ولكن هل هى للكلمات التى نهدها فى الواقع ؟ ألا تتابع الحركة المظلمة بتلك الأفواه العفنة التى نحقرها . . . ألا نطرد من الكلمات معانيها الخاصة . . . ألن نجد أنفسنا وسط كارثة وفى تعادل مطلق بين كل الأسماء ومضطرين مع ذلك إلى الكلام ؟ على أى حال لم يكن فرانسيس بونج عنيداً فى هذه المحاولة . وكافت عبقريته تسوقه إلى غير ذلك لقد شغل نفسه بانتزاع الكلمات من أولئك الذين كانوا يسيئون استخدامها . وبمحاولة إعطاء ثقة جديدة للأقوال . وقد تبنى منذ سنة ١٩١٩ حلاً يعتمد على عدم كمال الفعل :

« إلى بالنجدة أيتها الضرورة القدسية فى عدم الكلام . . وبأيها

الحضور القدسي لعدم التمام وللرذيلة والموت في الكتابات . وليسمع خلاف الأصل أو المعنى للألفاظ باستقراء جديد لما هو إنساني بين العلامات المنفصلة عنه والأكثر نضجاً وإدعاءً وتصدراً . ولتكن كل التجريدات مستهلكة داخلياً وانحذب من أثر الحرارة الخفية للرذيلة . تلك الحرارة التي يولدها الزمن والموت وعيوب العبقرية » .

وما يمينه على الكلمة هو انطباقها تماماً على دلالتها الأكثر ابتداءً وكونها مضبوطة وفقيرة معاً . ولكنه بالنظر فيها بطريقة أفضل يتبين فيها تمويهات وتذويبات وتفككات ومعاني شيطانية الإنبات وبعد خفي غير مفيد صمعه كل من التاريخ وغباء أولئك الذين استخدموه . ألا يوجد في هذا العمق المجهول عناصر تبعث الشباب في الألفاظ ؟ ليس ما يدعو إلى الإلحاح كما فعل فاليري حول معانيها الاشتقاقية من أجل بحث النضارة فيها وإلى إكشاف وجه ذاتي لها كما فعل ليريس كي تنهياً لنا بطريقة أكثر تأكيداً . بل يجب أن ننظر إليها بمعنى رامبو اللتين نظر بهما إلى لوحات التصوير البهاء وأن نمسك بها في نفس اللحظة التي تعوج فيها ابتسكات الإنسان وتحذب وتقلت من الإنسان بواسطة كيميائية دلالاتها السرية . أو بعبارة موجزة يجب مفاجأتها وتملكها في الوقت الذي تصير فيه أشياء . أو بما أن الكلمة الأكثر إنسانية والأكثر تداولاً على الدوام هي دائماً شيء على وجه معين يجب السعي الحثيث من أجل الإمساك بكل الكلمات بمعانيها في ماديتها الغريبة وبمبتمها ذي الدلالة وبمحالتها وبقية حسابها الذي يملأها . وفكرة ( الكلمة - الشيء ) تبدو لي أساسية لديه . فهو لا يزال حتى اليوم تراوده مادية الكلمة .

« أيتها الآثار الإنسانية على بعد ذراع . . أيتها الأصوات الأصلية وتذكارات طفولة الفن . . أيتها السجالات والأشياء ذات الأبرار القابلة للمس

بحاستين اثنتين فقط . . أريد أن أجعلك محبوبة من أجل نفسى أكثر مما لأجل دلالتك. فى النهاية سأرفعك إلى حالة أكثر نبلا من مجرد التمييزات البسيطة» هكذا قال سنة ١٩١٩ . وهنا فى « تشيع الأشياء » وهو أحدث مؤلفاته يعود إلى ذلك التشبيه للكلمات بالقوامة التى يفرزها الإنسان وينقش لتصور القواقع. مفرغة بعد اختفاء عنصرنا بين أمدى عناصر أخرى من التى ستعظر إليها كما ننظر نحن إلى القواقع فوق الرمال .

« يادار الطالبة للفسحة قد تأوين بعد نهاية الجنس ضيوفا آخرين . . بعض القروء مثلا . . أو بعض المصافير أو بعض الكائنات العليا كما تحمل حيوانات القشرة الصلبة محل الحيوانات الرخوة فى الطوق المولد » .

فالكلمة إذ تفلت على هذا النحو من الإنسان الذى أنتجها تصبح مطلقاً. وللثقل الأعلى عند بونج هو أن تصبح مؤلفاته للكتابة بالكلمات — الأشياء والى ستتخطى نطاق عصرها ومن الجائز أن تتخطى نطاق نوعها أيضاً . . مثله الأعلى أن تصبح مؤلفاته تلك أشياء بدورها . هل نرى هنا مجرد نتيجة لموقف مادمى حاسم ؟ لا اعتقد . ولكن يبدو لى أننى أعثر لدى بونج على رغبة مشتركة لدى كتاب ومصورين كثيرين فى عصره . وهى أن إبداعهم كان شيئاً على التحديد وعلى التخصيص طالما كان من إبداعهم .

ولكن بقى هذا الجهد من أجل تحويل معنى الألفاظ حتى ذلك الحين ثورة خالصة . وذلك لأن الدلالات التى تصلبت بعض الشئ والى اكتشفت تحت قشرة الحس المشترك السطحية لم تكن تتجه بنفسها نحو الأشياء التى اختصت بها . كان لا بد أيضاً من مجهود رافض تماماً . فهل فهم بونج أنه من الضروري أن يكون الثورى الحقيقى بناء ؟ هل فهم أن كثافة فقه اللغة فى الكلمات تحاطر بالبقاء بدون أى جدوى إذا لم تستخدم هذه الكثافة نفسها

للدلالة والتحديد ؟ لقد أراد « أن يقترح على كل اقتحام المغاور الداخلية والارتحال وسط كثافة (الكلمات) ... أن يقوم بتقويض شبيهه بما تفعله الجرفة والمحراث عندما تظهر فجأة ولأول مرة ملايين القطع والشذور والجذور والديدان والحشرات الصغيرة الدفينة <sup>(١)</sup> . »

ولكن بونج تنبه إلى أننا لا نستطيع أن نحفر الكلمات وقتاً طويلاً على فراغ . ولعل هذا هو أهم جانب في تفكيره . لقد حاد عن الأسلوبية الكبيرة لدى السيراليين أو فوق الواقعيين الذي قام في رأى الكثيرين على صدم الكلمات غير المرتبطة بأشياء بعضها ببعض ، ولم يتمكن من تجديد معاني الكلمات وحك أصولها العميقة كلية إلا باستخدامها لتسمية أشياء أخرى . وهكذا تمتضى ثورة اللغة أن يسحبها تحول في الانتباه حتى تكل . لا بد من انتزاع أسلوب الحديث من استخدامه للبثذل ومن إرادة نظر اتنا في اتجاه الأشياء الجديدة ومن تأدية أصول كثافة الأشياء التي لا حصر لها بواسطة أصول كثافة فقه اللغة التي لا حصر لها . »

ما هي هذه الأشياء الجديدة إذن ؟ يقوم عنوان مجموعة بونج بإرشادنا . الأشياء موجودة . ولا بد من التشيع من أجلها بل لا بد من التشيع لها . ولهذا نترك إذن الأحاديث الإنسانية إلى حد بعيد كما نأخذ في الكلام عن الأشياء التي يختص بها التشيع <sup>(٢)</sup> . والأشياء هي غير الإنسانى . على أى حال هناك

---

(١) يتعلق هذا النص الذى أوردناه بالأشياء لا بالكلمات . ولكن السياق الذى ينشئ توازناً كاملاً بين كثافة الكلمات وكثافة الأشياء يحول لنا الحق هنا في استبدال الكلمة بالعنى .

(٢) نستطيع ان نرى في العنوان ذى الدلالة الثلاثية غير المميزة كيف يتزع بونج الى استخدام الكثافة فقه اللغوية للكلمات . ثمة تشيع للأشياء ضد الناس وتشيع رأيه عن وجودها ( ضد المثالية التي تحيل العالم إلى امثالات ) وخلق تشيع حسى من ذلك كله .

معنيان لغير الإنسانى . إذا تصفحت كتاب بونج وجدت أنه يكتب عن الحصى والرغوة التي أتعرف عليها مختاراً كأشياء . ولكنه يكتب أيضاً عن السيجارة تلك الأداة الإنسانية القوية وعن الأم الشابة أى المرأة وعن معلم الرياضة وهو رجل وعن مطعم ليمينييه وهو هيئة اجتماعية . وعلى الرغم من ذلك لو قرأت المقطوعات التي تتعلق بالأشياء الأخيرة هذه رأيت كيف أن معلم الرياضة :

« أكثر تورداً من الطبيعة وأقل استقامة من الفرد يشب إلى الأجهزة وقد تملكه نشاط جم . ويحاول الاستفسار من الهواء بالجزء الرئيسى من جسده المقيّد في الحبل المقيّد كما لو تستفسر الدودة من طينتها . »  
« وليخلص من ذلك يسقط من المقد كدودة القز ولكنه يشب فوق رجلين . . . »

وحينئذ ألاحظ الجهود الذي يبذله بونج ليعذف مزايبا الرأس وهو العضو الأكثر إنسانية في الإنسان . وبالنسبة إلينا نحن ، يمثل الرأس الروح أو جزءاً صغيراً من الروح التي تتأرجح فوق ياقة العنق وتلشّء طاقة متميزة . بيد أن بونج بعيد انتماءها إلى الجسد ولا يسميها رأساً ولا وجهاً ولا بحياً منذ ذلك الحين . فهذه الكلمات مثقلة بالمعنى الإنسانى ومحملة بالانتماءات والهسكاء وتقطيب الحواجب . إنما يسميها رئاسة الجسد . وإذا قارن جسم معلم الرياضة بالدودة فذلك من أجل حذف الفروق بين الأعضاء بأن يفرض علينا صورة الحيوان الأكثر مأساً والأقل تميزاً في أعضائه حتى لا يصبح الرأس سوى حركة استفسار في أعلى طبقة من طبقات الدوديات . ورغم ذلك يمكن فن الوصف في أن بونج يعرض معلم الرياضة أمامنا كما لو كان يمثل النوع الحيوانى . وهو يقوم بوصفه كما يصف ييفون الحصان أو الزرافة . وما يمكن الحصول

عليه بالتعب والجهد يعطينا هو إياه كما لو كان خاصة خلقية للنوع . فهو يقول مثلاً : « أقل استقامة من القرد » . وتكفى هذه الكلمات لكي تتحول هذه الاستقامة المكتسبة إلى نوع من الهبة الفطرية . وهو يفك في النهاية رقم الفنان في سلسلة من السلوك التي جمدها الوراثة والتي تتوالى في نظام رتيب خال من المعنى .

وخذ مثلاً الأم الشابة :

« ويستطيل الوجه قليلاً في ميله غالباً على الصدر . وإذا ارتفعت العيون المنخفضة بانقباض على شيء قريب في بعض الأحيان بدت زائفة قليلاً . وتظهر منها نظرة مليئة بالثقة ولكن مع نشدان التتابع . وتنقوس الأذرع والأيدي وتتقوى . وتجلس السيقان النحيلة جداً والضعيفة جداً عن طيب خاطر بينما تصاعد الركب والبطن الداكنة المفتخة لاتزال ذات حساسية كبيرة . ويكثف مراق البطن مع السكون ومع الليل تحت الأغشية .

« . . ولكن سرعان ما يتصاعد هذا الجسد الكبير بأكله إلى الدحول واقفاً » .

هاهنا تنعزل الأعضاء بعضها عن بعض ويضي كل منها لنفسه في حياة متباطئة . وتقلشى الوحدة الإنسانية بحيث نواجه شعباً بجزياً لا امرأة . ثم يتجمع كل شيء في السطور الأخيرة . ولكن هذا من أجل تكوين جسم كبير أعمى وليس من أجل تكوين شخص .

تلك إذن أم أسرة ولاعب عقلة وقد تصالبا . انهما اشياء ، وكان كافياً اعتبارهما بنير هذا التشيع الإنساني الذي يحمل علامات الوجوه والحركات الإنسانية للحصول على هذه النتيجة . ولم تاصق في ظهورها اللافات التقليدية

« فوق » و « تحت » ولم يفترض لهما ضميران ولم يفتقر إليهما بوصفهما عرائس السحرة . أو بعبارة موجزة لقد خضعا لنظرات سلوكية . وفجأة هاهما يعودان إلى الطبيعة . أمام معلم الرياضة فيستحيل بين القرد والسنجاب إلى إنتاج طبيعى أمام الأم للشابة فهى من التذبيات العليا التى وضعت .

وقد فهمنا الآن ان أى شىء يظهر كشىء بمجرد اعتنائنا بتعريفه من دلالاته الإنسانية إلى حدزائدوالتي قمنا أول الأمر بتعليلها . وفى الحقي يبدو الشروع ذاطموح كبير : إذ كيف استطيع أنا أن أفاجيء الطبيعة بغير ناس مع إلى إنسان ؟ لقد عرفت فتاة صغيرة غادرت حديقةها فى جلبية ثم عادت بمد ذلك إليها فى خطوات الذئب « ل ترى كيف كانت عندما لم تعد هناك » . ولكن ليس بونج إلى هذا الحد من السذاجة . إنه يعرف جيداً أن مشروعه من أجل بلوغ الشىء عارياً ليس سوى مثل أعلى .

« لابد من العودة إلى زهرة الليموزا نفسها ( ذلك الوم الرقيق ا ) الآن .. أو إذا شئنا إلى زهرة الليموزا بدونى » .

ويكتب فى مناسبة أخرى أنه يتمشم « وصف ( الأشياء ) من وجهة نظرها الخاصة . بيد أن هذا غاية أو كمال مستحيل ... توجد دائماً علاقةفى الإنسان .. الأشياء هى التى تتحدث فيما بينها ولكن الناس هم الذين يتكلمون فيما بينهم عن الأشياء ولا نستطيع بحال أن نخرج من الإنسان » .

ولابد أن نجد أنفسنا بتقريبات أكثر فأكثر تحديداً . وما يتاح لنا فى الحال هو تعرية الأشياء من دلالاتها العلمية . وعندما يتكلم بونج عن الحصى يقول :

« إذا قورن بأصفر حصوة يمكننا أن نقول انه يمثل الحجر الذى لايزال

متوحشاً أو الذى يستأنس بعد طرق المكان الذى نعتز عليه فيه لأن الإنسان أيضاً لم يعتد استخدامه استخداماً عملياً .

« ولا تزال أمامه بعض أيام بلا دلالة فى أى نظام عملى بالعالم ، فلنفتنر فرصة فضائله » .

ما حى فى الواقع هذه « الدلالات العملية » ما لم تكن انعكاساً على أشياء هذا للنظام الاجتماعى الذى يحقره بونج ؟ فالخصوة تميل إلى حشائش العشب وهذه تميل إلى للنزل وهذا إلى المدينة . وهاك من جديد :

« كل عربات النقل الخشنة تلك التى تمر فيها . وهذه للصانع ومراكز الصناعة والمحلات واللباس والنصب التذكارية الأهلية التى تقوم بتكوين أكثر من مجرد الزخرفة لحياتنا . . . »

يوجد إذن لدى بونج أولاً رفض للتواطؤ . فهو يجد فى نفسه الكلمات الدنسة الجاهزة ويجد خارج نفسه أشياء مستأنسة حقيرة . وبحركة واحدة يسعى لتخليص الكلمات من إنسانيتها بالبحث تحت معناها السطحي عن كثافتها الفقه لتوية ولتخليص الأشياء من إنسانيتها بمحك دهان دلالاتها النفعية . وهذا يعنى أنه من الضروري أن نعود إلى الشيء مادماً قد حذفنا فى ذاته ما يسميه « باتاى » للشروع وترتكز هذه المحاولة على مصادرة فلسفية سأحاول رفع النقاب عنها الآن . إن للوجود فى عالم هيدجر هو أولاً أداة . ولكى يرى فى نفسه الشيء أو الشيء الزمانى السكاني يتفق أن يجرب على نفسه الحياد . وتتوقف ثم نقيم مشروعاً للتوقف عن كل مشروع ونظل فى موقف « مجرد الإقامة بجانب . . » عندئذ يظهر الشيء الذى لا يعدو أن يكون مظهرأ ثانوياً للأداة وهو مظهر يقيم نفسه فى آخر الأمر على الأدائية وكذلك تظهر الطبيعة كجموعة من الأشياء الجامدة . ولكن حركة بونج عكسية : عنده يوجد الشيء أولاً



في عزله غير الإنسانية . والإنسان هو الشيء الذى يحيل الأشياء إلى أحوال .  
وسيكون كافياً إذن أن نسكت هذا الصوت الاجتماعى العملى فى ذاته كما يرفع  
الشيء اللقاب عن نفسه فى حقيقته الأزلية والزمانية . ويوحى بونج هنا عن  
نفسه بأنه غير براجماتيكى لأنه يرفض فكرة أن الإنسان بفعله يقارن قبلياً  
بين معناه وبين الحقيقة . فعدسه الأول هو حدس الكون المعطى . ويكتب :  
« يجب أولاً أن أعترف بميل جذاب تماماً وطويل وذى خصائص معبرة  
ولا يقاوم بالنسبة إلى روحى » .

« ليس هو إعطاء العالم أو إعطاء مجموعة الأشياء التى أراها أو التى ادرکها  
بناظرى - كما يفعل أغلب الفلاسفة وكما هو معقول بلا شك - صورة الفلك  
الكبير أو اللؤلؤة الكبيرة الرخوة الناعمة أو المحاطة بالضباب أو على العكس من  
ذلك صورة اللؤلؤة الكبيرة الزائقة فى صفاء البلور التى قال عنها أحدهم أن  
مركزها فى كل مكان ومحيطها لا مكان له . . . ليس هو ذلك إذن وإنما هو  
بطريقة قهرية وبالتناوب صورة الأشياء الأكثر خصوصية والأكثر خروجاً  
على التناقض وذات الشهرة الاحتمالية . وليس فقط الصورة وإنما كل  
الخصائص الذاتية .. كفضن الزنزلت مثلاً أو كالجبرى ... » .

وإذا أحب كل زهرة وكل حيوان بما يكفى لإعطاء صورته ووجوده إلى  
الكون بالتناوب فإن وجود هذا العالم على الأقل لا يسبب أى شك لديه . فهو  
يعتقد على الأقل أنه من المعقول إدراك هذا العالم على ضوء الملامح التى منعته  
إياه الواقعية الاعتقادية منذ عشرين قرناً . وفى هذا العالم الجامد من الزنزلت  
والجبرى أو الفلك المحاط بالضباب يجد الإنسان نفسه شيئاً بين الأشياء . ونحن  
نجد إذن فى هذا المفهوم الذى يكاد يبلغ حد السذاجة تأكيده للمادية العلمية .  
أى أن يكون للموضوع أفضلية على الذات . ولكن الوجود يسبق للمعرفة

إلى الوجود . وبذلك تختلط المصادر الأولية عند بونج بتلك التي تنتمي إلى العلم .  
لقد بدأ بونج مثل كثيرين من الكتاب والفنانين في عصره بدوع من الشك  
المنهجي . ولكنه رفض أن يضع العلم نفسه موضع الشك . ولعل هذا الحذف  
من ناحيته سيكون سبباً فيما بعد للدور الخبيث الذي سيلعبه في فكره .  
غير أننا في هذه اللحظة اكتشفنا غايقتنا وموضوعنا . هو في النهاية هذا  
العالم بما في ذلك الإنسان .

« أود أن أقوم بتأليف كتاب مثل كتاب عن الأشياء الطبيعية . ونحن  
نرى هنا جيداً اختلافه عن الشعراء المعاصرين . إنني لا أريد تأليف أشعار  
ولكن علماً واحداً لتكوين المخلوقات » .

لماذا نتقدم علوم تكوين المخلوقات اليوم في مقطوعات مقطعة ؟ ذلك  
أنه يجب إنشاء حروف الكتابة الأولى :

« إن ثراء العبارات المحتواة في أقل شيء كبير إلى حد أنني لا أبصر بعد  
شيئاً آخر سوى الأكثر بساطة : حجرة وعشبة ونار وقطعة من الخشب وقطعة  
من اللحم » .

حينئذ ليس في الأمر الآن ما يدعو إلى كتابة علم تكوين المخلوقات  
بقدر ما يدعو إلى كتابة نوع من الخصائص الكونية عن طريق تعيين الكائنات  
الأولية التي تستطيع بالتالي أن تتشابهك لإيجاد كائنات أكثر تعقيداً . يوجد  
إذن لدى بونج بساطة مطلقة وتعقيد مطلق . فهو لم تمسسه فكرة أن الأشياء  
كلها بسيطة تماماً أو معقدة إلى مالا نهاية وفقاً لوجهة النظر التي نتخذها . فمثلاً  
هاك حدث بسيط تماماً : رجل يشعل سيجارة . ولكن على شرط أن اعتبر  
هذا الرجل مع سيجارته مثل شمول واحد معبر . أي أن أقرر هنا ظهور  
الجشتالط أو البناء الشكلي . ولكن إذا كنت أعنى بارادتي عن هذه الصورة

التركيبية فسأظل أتعامل مع قدر من اللحم والمظم والأعصاب وسأضطر إلى اختيار قطع بسيطة وفي متناول الوصف نسبياً في هذه الجزارة . وهذا هو ما يفعله بونج . بيد أنني أسأله : هذه الوحدة التي يرفضها بشأن المدخن . . لماذا يهبها إلى عظمة الفخذ أو إلى عضلة الكتف ؟ سنعود إلى هذا الموضوع مرة أخرى .

هنا نحن أولاء بالريف . لقد افترق الريف وسط المدينة . فالكرفية بالحديقة والحصاة على الساحل الرملي وسيارة النقل في الميدان والسيجارة في المطفأة أو مزروعة في أحد الأفواه . . كل هذا واحد طالما أننا مجردون من المشروع . والأشياء هنالك تنتظر . وما نلاحظ أولاً هو أنها تتطلب تعبيراً . فهذه هي : التطلعات الخرساء التي تقوم بها من أجل الكلام باسمها وبقيمتها ومن أجلها نفسها خارج قيمتها المعتادة للدلالة بدون اختيار ومع ذلك بوزن هو وزنها الخاص بها .

لا بد من فهم هذه العبارة حرفياً . ليس هنا صيغة شاعر يريد أن يحدد خصائص الدعوات التي تلقى إلينا أكثر ذكرياتنا غموضاً وغوصاً . ها هنا حدس مباشر ليونج القدر النظري فيه ضئيل جداً . وهو يعود إليه بالحاح في التشجيع للأشياء وخاصة خلال الصفحات الرائعة التي خص بها الإنابات :

« الأشجار . . تطلق أقوالها كموجة أو مثل قىء أخضر . أنها تحاول أن تأتي بأعشوشاب كامل من الأقوال . . . أنها تلقى أو تعتقد على الأقل أنها تلقى بأية أقوال وتلقى بسيقان حتى توقف فيها أيضاً الأقوال . . أنها تعتقد في إمكان أن تقول كل شيء وأن تغطي العالم تماماً بالأقوال المتنوعة : ولا تقول سوى « أشجار » . . ورقة الشجر هي هي دائماً وكذلك نفس طريقة بسطها ونفس الحد دائماً وكذلك الأوراق متناسبة مع نفسها ومعلقة في تناسب دائماً .

ولن يستطيع إيقافها على العموم إلا هذه الملاحظة للفاضة : لن يخرج الشجر من كوفه شجراً إلا بوسائل الشجر » ( ص ٢٦ من كتاب : التشيع للأشياء ) .

وهذا هو ما يقوم بشرحه مرة أخرى بعد ذلك بهذه الألفاظ :

« انها لا تعدو أن تكون إرادة تعبير . وليس لديها ما تخفيه عن نفسها ولا تستطيع الاحتفاظ بأية فكرة سرية وهي تبسط نفسها تماماً في أمانة وبدون تقييد . . . وكل إرادة للتعبير من قبلها عاجزة جنسياً اللهم إلا على إتمام جسمها كما لو كانت كل رغبة من رغباتنا تكلفنا مع ذلك بالالتزام بأن يغذى ويعول عضواً بديناً إضافياً . وتلك مضاعفات جهنمية للجوهر عند كل فكرة » ( نفس المرجع السابق ص ٦٣ - ٦٥ ) .

ولا أعتقد أن أحداً بلغ أكثر من ذلك في الخوف من وجود الأشياء . ليس هذا هو مجال المادية والمثالية . فنحن هنا بعيدون جداً عن النظريات في قلب الأشياء نفسها وفجأة نراها كما لو كانت أفسكاراً معجونة بموضوعاتها الخاصة بها . وكما لو كانت هذه الفكرة التي انطلقت لتصبح كرسياً تجمدت فجأة من وراء إلى الأمام وصارت كرسياً . إذا نظرنا إلى الطبيعة من وجهة نظر الفكرة لا يمكننا أن نتخلص من هذا الحصر العقلي : عدم تميز الإمكان من الواقع كما يمثل بدرجة أقل في حلم النائم وهو خاصة الوجود في ذاته . والواقع أن الإثبات هو دائماً إثبات لشيء ما . أى أن الفعل المثبت يتميز من الشيء المثبت . ولكن إذا افترضنا إثباتاً يملأ المثبت فيه القائم بالإثبات ويمتزج به فإن هذا الإثبات لا يمكنه أن يثبت نفسه سواء بالملاء الزائد أو يتضمن الحاوى للمحتوى تضافاً مباشراً . وهكذا يكون الوجود مكتشفاً مع نفسه لأنه على التحديد ممتلئ بنفسه . وإذا شاء أن يأخذ على نفسه نظرة انعكاسية فيها هي تلك النظرة عن الورقة أو عن الفصن تتكشف في نفسها بدورها .. انها شيء . تلك

هى مسحة الطبيعة التى ندرکها حينما ننظر إليها فى صمت : أنها لفة متحجرة  
ومن هنا يأتى هذا الشعور بالواجب الذى يحس به بونج نحوها : أن يبين  
من أجلها .

غير أن محاولات بونج تختلف اختلافًا عميقًا عن الإبانة الخاصة  
بأندریه جيد . فعندما يقوم جيد بالإبانة يريد فى نفس الوقت أن يخطط الطبيعة  
وأن يعيد ضم لحتمها وأن يجعلها تعيش فى النهاية فى مستوى الاكتمال الجمالى  
بحيث تتحقق المفارقة التى نص عليها أوسكار وايلد حين قال : « الطبيعة تقليد  
للفن » . فالإبانة عند جيد بالنسبة إلى موضوعها مثل الدائرة الهندسية بالنسبة  
إلى الدوائر فى الطبيعة . ويريد بونج فقط أن يعبر لفته إلى كل هذه الأقوال  
الغائصة فى الرمال والمطلىة بالفراء التى تبرزغ من حوله من الأرض ومن الهواء  
ومن الماء . فما العمل ؟

لا بد أولاً من العودة إلى ذلك الموقف الساذج العزيز على كل الفلاسفات  
الراديكالية وعلى كل من ديكارت وبرجسون وهوسرل : « يجب أن أنظاھر  
بأنى لا أعرف شيئاً » .

« فلاخذ فى اعتبار الحالة الحاضرة للعلوم : توجد مكتبات كاملة عن كل  
جزء منها . . . فهل يجب إذن أن أبدأ بقراءتها وبتعلمها ؟ لن تكفى أعمار  
عديدة من أجل ذلك . لقد ضمتنا وسط للساحة والكتبة المائلتين للمعارف  
المحصلة فى كل علم ووسط العدد المتزايد للعلوم . وأفضل جانب نؤازره هو إذن  
اعتبار كل الأشياء كما لو لم تكن معروفة وتلقيام بالنزعة أو الإسترخاء فى  
ظل الغاية أو فوق العشب والشروع فى كل شىء من نقطة ابتدائه » .

وهكذا يطبق بونج دون أن يعرف تلك البديهية التى تكن فى أصول  
فلسفة المظاهر أو الفينومينولوجيا كلها : « إلى الأشياء نفسها »

(An die Sachen selbst) وطريقة أدائه هي الحب . ذلك الحب الذى لا يحمل رغبة أو حمية أو وجدانا وإنما هو قبول شامل واحترام شامل . « وتطبيق تام . لعدم إحراج الشيء » وتسكيف كامل ومفصل « بحيث تعالج أقوالك إلى الأبد العالم كله كما يعالجه هذا الشيء بالهل الذى يشغله وبمشابهاته وبأوصافه .. » باختصار ينبغى ملاحظة الحصة على شاطئ البحر أقل مما ينبغى الاستقرار فى قلبها ورؤية العالم بعينيها . وذلك على نحو ما يفعل مؤلف القصة الذى ينساب فى وعى أبطاله من أجل تصويرهم ويأخذ فى وصف الأشياء والناس على نحو ما تبدو .

فهذا الوضع من شأنه أن يسمح بفهم السبب الذى يسمى بونج مؤلفه من أجله علم تكوين المخلوقات بدلا من العلم الكونى . ذلك لأنه ليس نمة وصف . سنجد قليلا جداً من هذه اللوحات الفجائية اللامعة التى تؤدى بها كاتبة مثل كوليت أو فيرجينيا وولف ظهور شيء بالضبط . فهو يتكلم عن السيجارة دون أن يقول كلمة عن الورق الأبيض الذى يغلفها ويتكلم عن الفراشة دون أن يذكر الرسومات التى تلون أجنتها : فهو لا يهتم بالسكيف وإعما بالوجود .



ويبدو له وجود كل شيء كشروع وكجهد مجهود للتعبير بل ولتعبير معين لدقة معينة فى النضوب والدهشة والكرم والسكون . وإذا زواجنا هذا المجهود نفسه زيادة على الجانب المظمرى فى الشيء نكون قد بلغنا وجوده . وينشأ عن ذلك هذا المقال فى المنهج .

« يمكن سر السعادة كله للمتأمل فى رفضه اعتبار اكتساح الأشياء لشخصيته شراً . ولتحاشى بلوغ ذلك مرحلة التصوف : يجب أولاً عمل حساب دقيق أى بوضوح لكل شيء من الأشياء التى جعل منها موضوعاً لتأمله .

ويجب ثانياً تغيير موضوع التأمل غالباً بما يفي بالحاجة والاحتفاظ عموماً بمقياس معين . ولكن أم شيء بالنسبة إلى صحة التأمل هي التعيين الأسمى لكل الكيفيات التي يكتشفها شيئاً فشيئاً . ولا يجب أن تستفزه الصفات التي تستفزه إلى ما هو أبعد من التعبير الدقيق المضبوط .

وها نحن أولاء نعود إلى التسمية التي بدأنا منها والتي تبدو هنا كتمرين لفصيلة اليونان القدمين في الإيزان . ومع ذلك فلمحدد تماماً ما نقوله : عند بونج إذا كان الإنسان يقوم بالتسمية فليس ذلك بقصد أن يثبت فقط على صورة فكرة ما من شأنه أن يفاخر دائماً بالانحطاط على صورة وجد . إذ أن كل شيء في نهاية الأمر يبدأ وينتهي عنده بالأقوال . فهو إذ يقوم بالتسمية بملاءمته كإنسان :

« الفعل هو الله . . ليس ثمة سوى الفعل . . أنا الفعل » .

وعلى ذلك يأخذ فرض الاسم قيمة الاحتفال الديني . أولاً لأن هذا الفرض يقابل لحظة الاسترجاع . وبها ينسحب الإنسان للتعلل داخل الشيء ويستجمع نفسه ويستعيد وظيفته الإنسانية . ثم خصوصاً لأن الشيء كما رأيناه ينتظر اسمه بكل ما لديه من نشاط في التعبير غير الناجح . ولذلك فإن التسمية فعل ميتافيزيقي ذو قيمة مطلقة . فالتسمية هي الاتحاد المتين الحاسم بين الإنسان والشيء لأن علة وجود الشيء هي استدعاء اسم ولأن وظيفة الرجل هي الكلام من أجل إعطاء الشيء اسماً . لهذا يستطيع بونج أن يكتب في موضوع « تحويل الأشياء بالكلام » :

« يمكن أن ينفذ إلى اللوحة وإلى مجموعة منها ناقصة تفرم محتواها أو تزوج على الأقل صورتها حتى مستوى معين . . يمكن أن ينفذ بتأثير الانتظار والنظام

ونوع من الانتباه من نفس الطبيعة أيضاً ما من شأنه أن يحدد أوقات تبدلها وتحولها وأعنى به الكلام .

« فالكلام يمثل إذن بالنسبة إلى أشياء الروح حالة شدتها وصعوبتها أو طريقتها في البقاء عمودية خارج وعائها . إذا فهمنا هذا مرة سنجد الفراغ واللغة لدراسة كيفياتها في الحذف بهدوء ودقة .

« وأهم ما يلاحظ ويقفز إلى العيين هو نوع من الفيضان ومن زيادة حجم الثلج بالنسبة إلى الموجة والقطعة المكسورة بذاتها من الوعاء الذي كان شكلاً لا غنى عنه إلى عهد قريب » .

وهذا يعني أن الفكرة تصبح شيئاً وتحترق سبيلها إلى مجال الروح الموضوعية بواسطة الفعل نفسه الذي يعطى إلى الشيء اسمه . ولا ينبغي أيضاً إعطاء الاسم فقط بل عمل قصيدة شعرية . وبهذا يقصد بونج مؤلفاً خاصاً يستبعد الغنائية بصرامة . فبعد التلغات والتعريفات التي وفرت له الأسماء والصفات الملائمة للشيء يجب التقاطها وتجميعها في كل تركيبي بطريقة معينة بحيث يقوم تنظيم الفعل نفسه داخل هذا الكل بأداء ظهور الشيء تماماً في العالم ونطقه الداخلي . وهاك هو ما يسميه بونج قصيدة الشعر .

ولا شك في أن ذلك ليس الشيء نفسه تماماً كما رأينا وأنه يحفظ علاقته بالإنسان : « والا فكل شعر سيعجب الجميع وسيعجب كلا على حدة . . . سيعجب الجميع وفي كل لحظة كما تعجب وتدهش الأشياء الحواس نفسها » ولكن « على الأقل بمعنى الكلمات وعدم توفيرها الأولى .. الخ . . » يجب إعطاء تأثير العبارة الحكمية الجديدة التي تنتج أثر الدهشة والجدة في الأشياء الحسية نفسها .

ولكن تكون هذه القصيدة الشعرية مجرد نسخة من الشيء بل الشيء ( م ١٩ - سارتر )



ففسه بسبب وحدة الكلمات العميقة فى ذاتها على وجه الدقة بسبب بنائها التركيبى والتصاق اجزائها جميعاً .

« لا يجب أن يقترح الشاعر قط فكرة ولكن شيئاً، أى انه حتى بالنسبة إلى الفكر يجب أن يجعل الشيء ذا وضع معين .

» فالشعر شيء يقترح على الإنسان لمتعته ويعد ويوضع وضعاً خاصاً من أجله . . . . » .

وهاهنا نعتز على ذلك الاتجاه العام فى آداب وتصوير القرن العشرين . فهو اتجاه يريد أن تكون للوحة مثلاً طبيعة خاصة بها وحدها وألا تكون ترجمة ولو حرة للطبيعة . ولكن يجب أن تفهمه جيداً . فها هنا يكون الشكل نفسه فى كشافته شيئاً . ويظل المحتوى حركة عميقة للشيء موضوع التسمية . ومهما يكن الأمر فإن القصيدة بمجرد انتهائها تستعيد وحدة العالم بنائها . لكل شيء تعبير على نحو من الأنحاء ما دامت الأشياء فى ذاتها تتجه نحو الفعل كما تتجه الطبيعة فى مفهومها الأرسطى نحو الله . كل شيء يعبر ويعبر عن نفسه ويسعى إلى التعبير عن نفسه وكذلك التسمية — ذلك الفعل الأكثر إنسانية — هى أيضاً وفاق تام بين الإنسان والكون . ولكن كل شيء ، شيء على نحو آخر من الأنحاء ما دامت التسمية الشعرية قد اعتجنت فى نفسها . كل شيء يمر فى عالم بونج كما لو كانت ثمة مادية دقيقة تسقولى من الخلف على الدلالات ذاتها . أو بمعنى أصح كما لو كانت الأشياء والأفكار تتلاحم على حد التعبير الذى يقال عن القهوة باللبن . وهكذا ينقل العالم على نفسه لحظة يخرقه الفكر ، إذ يحتوى فى نفسه الفكر — الشيء مع أشياء — الأفكار . كل شيء ملاء ويتجسد الفعل « فلا يكون موجوداً سوى الفعل » .

لقد سمى بونج لحظة الوجد التي يبني فيها نفسه خارج نفسه في قلب الشيء « تأملا ». وقد رأينا أن الحب كما عرفه هو نفسه أفلاطوني إلى حد ما طالما أنه لا يصحبه امتلاك حقيقي . ولا يجب مع ذلك أن نتخيل أن هذا الحدس يقع تحت طائلة المسآخذ التي توجه عادة إلى المواقف التأملية القاطعة . وذلك لأنه حدس من نوع خاص تماماً . أولاً سأسميه بكل ترحيب تأملاً إيجابياً أو فعلاً لأنه بدلاً من إيقاف كل تعامل مع الشيء يفترض على العكس أن المرء يتكيف معه بعدد من المشروعات التي يجب أن ترضى فقط الالتزام بعدم النفعية . ويعبر بونج لنا مثلاً أنه من أجل توضيح خصائص الفسالة الفريدة :

ولا يكفي تأملها غالباً وأنت جالس على مقعد .

« ويجب في تعثر أن تكون قد رفعها وهي مملوءة بحمل من الملابس القفزة عن الأرض دفعة واحدة إلى فوق الموقد حيث يجب سحبها بطريقة معينة بعد ذلك من أجل وضعها وسط البيت تماماً .

« يجب إشعال المشاعل تحته بحيث تؤدي إلى حركتها شيئاً فشيئاً ويجب أيضاً لمس جدرانها الداخلية دافئة كانت أو عالية السخونة ثم يجب سماع الدوى العميق بداخلها وبعد ذلك من ثم رفع الغطاء مرات كثيرة للتحقق من توتر انبجاسات الماء وانتظام الرش .

« ويجب الامساك بالفسالة في النهاية وهي تغلى لوضعها أرضاً » .

« ويموز أننا نكشها فقط في تلك اللحظة . . . »

ومن المسلم به أنه عندما ينفذ بونج هذه الأعمال المختلفة التي تتطلب القوة من أجل أداء خدمة لزوجته بلاشك أو لاحدى القريبات فإنه يقوم بتجريدتها من كل دلالة عملية مما قد يكون ذا خسارة بالغة بالنسبة إلى الغسيل . فهو يرى

في ذلك مجرد مناسبة لتحقيق اتصال أكثر قرباً معها ولتقدير وزنها ولقياس محيط صدرها بالأذرع وللنفاذ إلى حرارتها .

وسيكون التعامل أكثر براءة أيضاً مع أشياء أخرى . فهو يفتح أبواباً لمجرد الاستمتاع بفتحها . « . . . السمادة في الإمساك بقبضة البطن عن طريق عقدتها من القيثاني بأحد هذه الحوائل العالية الخاصة بأحدى القطع » فهو يسلم جلد الرأس في الصخور القديمة الفظة من طعالبها . وليس ثمة شخص بكل تأكيد لم يفتح قط باباً ولم يجر قط غسالة فوق الموقد ولم ينزع كومة من الرغاوى ولم ينفطس ذراعاً في البحر . وأهم شيء هو أن نعرف مانضفيه على ذلك التعامل .

ولم يتخيل بونج خاصة في لحظة من اللحظات عن تشيعة الثوري . وتأتي إيجابية تأمله من أنه يهدم في الأشياء كل النظام الاجتماعي الذي ينعكس عنها فهو تأمل معارض لكل محاولة غير ذات جدوى للافلات . « علينا أن نعارض كل رغبة في الإفلات بالتأمل ووسائله » . ويشارك حدسه من حيث استبعاد الإنسانية في افق العالم المادي فوق رؤوسنا وفي اضاعتنا كأشياء موجودة بداخله . وعلى ذلك أن يتم بالدرجة التي لا تؤدي إلى الوقوع في وحدة الوجود . فلنقل إذن أن مذهبه وحدة وجود توقفت في أوانها . فمن المشاهد أنها تتفاعل « ضد » بنفس درجة تفاعلها « مع » . وعلى الرغم من ذلك فهدفها النهائي هو إحلال نظام إنساني حقيقي محل النظام الاجتماعي الذي تقوم بإبعاده . ذلك أن النشيع للأشياء يسوق إلى دروس الأشياء . . . ذلك أن ثمة « ملايين الإحساسات في حاجة إلى أن تعرف وأن تختبر » .

ولا بد من اكتشافها في قلب الأشياء . وإذن فعلينا أن نستولى عليها وأن نجققها في أنفسنا . « انني أصر على الرغم فيما يتعلق بي أنني شيء آخر

بالمرة... واننى مثلاً بعيداً عن كل الصفات التى أملكها بالاشتراك مع الفأر والأسد والشبكة انطلع إلى صفات الجوهرة واتعاون معها... كليةً منلما اتعاون مع البحر والصخور التى يهجم عليها والحصاة على شاطئه الرملى التى تجد نفسها بالتالى مخلوقة... ولا أسىء الظن مقدماً بكل الصفات التى اعتمد على التأمل والتسمية لأشياء غاية فى الاختلاف من أجل استشرارها والاستمتاع الفعلى بها فيما بعد .

قد نعتقد فى هذا الموقف أنه مذهب فى الاستحياء الساذج الذى لا يتعارض مع المادية التى جعل منها بونج منذ قليل مهنة . ولكن الأمر بعكس ذلك تماماً . وعندما يبنى بونج أن يستفيد وأن يفيد الآخرين من الأحاساس التى يراها محصورة فى قلب الأشياء فليس معنى ذلك أنه يحيل الأشياء إلى رجال صفار صامتين بل معناه أنه يأخذ الناس عمداً بوصفهم أشياء . لاشك أنه يعزو إلى الأشياء التى لا حياة فيها « طرائق سلوكية » . ولكن ذلك أنه يبقى على التعديد سلوكياً تماماً فى مذهبه وأنه لا يعتقد أن تصرفاتنا السلوكية لها طبيعة أخرى قبلية غير طبيعتها . يوجد مجمود مادي فى كل شئ . ويوجد أيضاً جهد ومشروع يخلقان وحدته وديمومته .

ولسنا مخلوقين على نحو آخر . ووحدتنا بالنسبة إليه هى وحدة عضلاتنا وأطراف عضلاتنا (عراقيبنا) وأعصابنا وذلك الجهد الفسيولوجى... تلك الوحدة التى تجمع الكل حتى لحظة موتنا . فبدلاً من أن تتوفر هنا أنسنة للحصاة توجد تنحية لإنسانية الإنسان حتى أعماق أحاسيسه . وإذا كان احساسى نفسه شيئاً أو نظاماً معيناً يفرض على أحشائى ألا يمكن أن تتحدث عن أحساس الحجر ، إذا كنت أستطيع تغذية غضبى... أفلا يمكن أن احتفظ فى نفس على صورة رسم تخطيطى عاطفى على الأقل بنموذج معين من التجفيف

المعتدل الرفيع الذى سيصبح مثلاً علامة للحصاة ؟ إذا كان يونج مصيباً أو مخطئاً — وإلى أى حد يصيب . . من الجائز ضد نفسه — فليست هذه بعد لحظة محاولة اتخاذ رأى بهذا الصدد ، إننا نسمى فقط لعرض مذهبه . ولا تزال هذه المحاولة تتقدم لاحتلال أراض بكر بالنسبة إلى حساسيتنا معتقدة فى نفسها أنها ذات طابع أخلاقى عال . ولم يتم آتئذ بمهام المصور البسيطة بل أدى رسالته كإنسان حقاً ما دامت فكرة الإنسان الخاصة والذاتية كما يقول هى « الكلام والأخلاق الإنسانية » .

ماذا فعل ؟ هل نجح ؟ لقد آن الأوان كي نفحص مؤلفاته . ومادام ينظر إليها هو نفسه كما لو كانت أشياء فلتكن إذن أشياء كما يعتبر هو نفسه السجارة أو القوقعة حتى نفرز منها النطق الداخلى أو الدلالة دون اهتمام بالمقاصد التى أعلنها مؤلفها . وسرى عندئذ ما إذا كانت « طرائقها السلوكية » تنطبق فى كل نقاطها على النظريات التى أتينا على ذكرها .

\*\*\*

تتقدم أشعار يونج كأبنية مشطوفة تمثل كل واجهة من واجهاتها فقرة . وترى الشيء كاملاً خلال كل واجهة . ولكن فى كل مرة من وجهة نظر مغايرة . فالوحدة العضوية هى الفقرة إذن . ومن النادر أن يهيم الانتقال من فقرة لأخرى . إذ أن كثافة معينة من الفراغ تفصل كل فقرة عن الأخرى . ولا يمر القارئ من واجهة إلى أخرى ولكن لابد من فرض حركة دوران على البناء كله حتى ترد واجهة جديدة تحت أعيننا . ولا ينتفع يونج أو القارئ بالدفعة المكتسبة . فى كل مرة يكون ثمة ابتداء جديد . وهكذا يكون البناء الداخلى فى القصيدة هو بوضوح الرص . ولا يمكن مع ذلك أن تمنع الذاكرة نفسها من الاحتفاظ بالفقرات السابقة وتنظيمها مع تلك التى أقرأها حالياً : ذلك أنه

حتى خلال هذا الموازيك تنمو فكرة بعينها . وغالباً ما يتقدم الشعر مثل زهرة الليموزا على صورة سلسلة من التقريبات ويكون كل واحد من هذه التقريبات فقرة . فالليموزا تعطى مظهر الموضوع للتبوع بالتنوعات : وكل الدوافع أو كلها تقريباً مبينة وكل فقرة تتقدم مثل حساب جديد لهذه الدوافع مع إدخال عدد ضئيل جداً من العناصر الجديدة . وكل واحدة من هذه المتنوعات مرفوضة بعد ذلك بوصفها غير تامة وقديمة ومدفونة في حصة جديدة تبدأ من الصفر من جديد .

وتبقى مع ذلك موجودة كصورة ما تم عمله سلفاً ولم يعد قابلاً لأن يعمل . والقصيدة النهائية ستشئ كل هذه الموضوعات عند التحرير الأخير . وهكذا نكون كل فقرة حاضرة في الفقرة التالية رغم كل شيء . ولكن ليس ذلك على طريقة « كثرة التفسير » التي تحدث عنها برجسون . وليس أيضاً كالفوتات الموسيقية المناسبة في اللحن والتي تظل نسمع في الدوتة التالية وتأتي لصيغها واعطائها معناها : فالفقرة السابقة تلازم الفقرة الحاضرة وتسمى للانصهار فيها ولكنها لا تستطيع ذلك : فالأخرى تدفعها دفعاً بكل كناقها .

ولما كانت الفقرة هي الوحدة العضوية فإن كل جملة تأخذ على عاتقها وظيفة متنوعة داخل هذا الشكل الشامل . لا يمكن أن نتكلم هنا عن الرص : فتمة حركة وعبور وصعود وهبوط وانزلاق وتخطيط وابتداء ونهاية : إنني أقرأ السطور الأولى من « شواطئ البحر » وإذا بالجملة الأولى اثبات غير شرطي . أما الثانية فتبدأ بقول « لكن » وتصصح الأولى . وتبدأ الثالثة بقول « لهذا » وتستخرج النتيجة من الجملتين السابقتين . وتبدأ الرابعة بقول « لأن » فتضفي على المجموع تبريراً نهائياً . فهناك إذن حركة وتقسيم للعمل إلى أقصى حد وصورة

للحياة . فلم نعد فيما يبدو أمام نوع من الشعب ولكن أمام كيان عضوى راق . ومع ذلك يوقفنى نوع من الضيق . ففى هذه الحياة النشيطة الدؤوبة شىء من الغموض . وافتح أمامى كتاب « الأفكار » لباسكال بطريق الصدفة :

« فليتأمل الإنسان إذن الطبيعة كلها فى جلالها الملىء الرفيع وليبعد ناظره عن الأشياء السفلى التى تحيط بها . ولينظر إلى ذلك النور الوضاء للوضوع كصباح أبدى لإنارة الكون فتبدو الأرض بالنسبة إليه كنقطة فى نطاق الدورة الشاسعة التى يرسمها هذا الكوكب . وليندهش من أن هذه الدورة الشاسعة نفسها ليست سوى طرف بسيط جداً بالنسبة إلى الطرف الذى تشمله النجوم التى تخرج فى السماء . ولكن إذا توقف بصرنا هناك فليمض خيالنا على نحو آخر ، فسيناله التعب من الإدراك ولن ينال الطبيعة فيما تجلبه . وجميع هذا العالم المرئى ليس سوى لحظة دقيقة جداً فى قلب الطبيعة الواسع . ولا تقترب من ذلك كله أية فكرة - من الجليل أن نزيد من مدركاتنا . . »

فانظر كيف تمثل النقطة لدى باسكال تهيدة ولا تمثل وقفة . لقد ظهرت النقطة بين الجملتين الأوليين فى مراعاة للتنفس ولزخرفة البصر أكثر من مراعاة للعنى . فنحن نجد فى الأولى وفى الثانية عبارات الأمر والتنبيه منفصلة بمضىء عن البعض بشولات صغيرة . وينتج عن ذلك حركة تتقدم من جملة إلى أخرى كما تنتج وحدة حقيقة تحت هذه التقطعات السطحية . وتستفيد الجملة الثانية من الدفعة المعطاة من الجملة الأولى بشكل كبير حتى أنها لا تشغل نفسها بتسمية المبتدأ فيها . فهو نفس الإنسان الذى يقطن كلا من الجملتين .

وبعد هذه المجمة القوية تستطيع الجملة الثالثة أن تسترد أنفاسها وأن تغير قليلا من طريقة تمثل نفس الأمر والتنبيه . فقد كان المطلع عنيقاً حتى كأنها تلعب فوق القطيفة . لذلك نسمى الروح إلى تعظيمها على الرغم منها تنظيماً يلائم

بينها وبين الاثنين السابقتين . إذ يلزم الآن الانتقال من مرحلة الوعظ الى مرحلة الإثبات ولكن فلنحذر : إذ تأتي فاعلية هذا العبور أو هذا الانتقال من داخل الجملة الثالثة بعد الحائل الضعيف الذى أقامته الشولة المنقوطة ، بحيث أن هذه العبارة المركزية تمثل محور الفقرة . فتنبهو عندها الحركة الأولى وتقوم بتموين تلك الهزة التوجيهية الهادئة المركزة التى ستعملنا إلى النهاية . تلك وحدة حقيقية تشبه وحدة الألحان . وهى تشبه وحدة الألحان إلى حد تضريسها للأسنان .

ونستطيع أن نقرب بدرجة أكبر فى فهمنا لبقاء الفقرات عند بونج عن طريق التضاد : فلا شك أن الجمل التى يكتبها تجمل من نفسها رموزا وتقوم بتطعيم الانتقالات وتسمى لإلقاء الجسور . ولكن تمتاز كل جملة من جملة بالكثافة والجسم كما أنها ذات تماسك داخلى إلى حد وجود خروق أو خللاء بينها على نحو ما ظهر منذ قليل بين فقراته . وتسكن كل حياة الشعر بين نقطتين . فتؤكد النقاط هاهنا قيمتها العليا . وهذه القيمة هى قيمة اعدام صغير للعالم يستعيد صورته بعد لحظات . ومن هنا ينشأ الطعم الباعث على التشتيت فى الشيء . ذلك أن العمل مبنية بحيث يخدم بعضها البعض . وهى معقوفة بما تحمله من الخطاطيف والعرى وتستطيع أن تتعلق بأى شيء بواسطة . ولكن تتسبب مسافة زهيدة فى سقوط الخطاطيف دون أن تمسك بشيء . ووحدة الفقرة معروضة ولكنها تمتاز بارتباطها ببقه اللغة وبأنها مادية قليلا وذهنية أكثر مما ينبغى حتى يمكن استقطامها . أنها وحدة شيعية حاضرة فى كل مكان ولا ندسها فى أى مكان . وكلمات « لأن » و « لكن » و « وعلى الرغم من ذلك » تستمد منها ملامح الغموض والنهاية لأنها عملت خصيصاً من التسلسل وإدارة الفلات ولكنها هاهى فجأة ترتفع إلى مستوى الجلال فى



لابتداءات الأولى فهي مابه تتكون الدهشات الأولى ( إذا صح هذا التعبير على طريقة بونج نفسه ) .

ومن للؤكد أن هناك تفاسير كثيرة لهذه الملامح في كتاب التشيع للأشياء . ولقد نهنا بونج نفسه إلى أنه يعمل في ميدان التقطع . وحرفته تشغل عشر ساعات يومياً . فهو يكتب قليلا من الوقت في المساء ولا بد في كل ليلة من أن يعيد كل شيء دون دفعة ودون مط . عليه أن يضع نفسه في حضرة الشيء كله ليلة وان يستحضر ورقاً . عليه أن يكتشف كل ليلة واجهة جديدة أى أن يؤلف فقرة جديدة . ولكنه هو نفسه يحذرنا من هذا التفسير المادى أكثر من اللازم .

« وفضلا عن ذلك فقد أجد الوقت ويبدولى أننى لن أعود إلى استقطام كثرة الاشتغال بنفس الموضوع وعلى فترات عديدة . أن ما يهمنى هو أن أحقق كل ليلة تقريباً شيئاً جديداً وأن استمد منه الاستمتاع والدراسة معاً » .

وها هنا تشيع للتقطيع والذي يلتقى بالاختيار الأصيل . وعلينا أن نبين ( وليس هذا بالصعب ولكنه سيستطرد بنا بعيداً ) لماذا يتمسك هواة الأرواح مثل باريس Barres بجانب الاتصال ولماذا يفضل انصار الأشياء الكتمان مثل رينار وبونج . إن ما يهمنى هنا هو تحديد الأثر الخاص بهذه التقطعات سواء حصلنا عليه واعين أو غير واعين . وهو ينشئ أحياناً الفتنة للباشرة جداً والتي يمكن شرحها بصعوبة جداً في مؤلفات بونج . ويبدولى أن الجملة هي صورة فيما بينها لهذه الجوامد التي نشهد لها لوحات براك وجوان جري والتي يجب أن تنشئ العين مائة من الوحدات المختلفة وألفاً من العلاقات والتجاوبات لتؤلف معها لوحة واحدة فقط . ولكن ينبغى أن نكون من التي تحوطها

الخطوط الكثيفة الداكنة المركزة في ذواتها بعمق حتى تصبح العين دائماً الانتقال من المتصل إلى المتقطع ولتحقيق إذابة البقع المختلفة لنفس البنفسج ولتصدم كم الماندولين ووعاء الماء في كل مرة .

ولكن يبدو لي أن هذا الانتقال على نحو ما تفعل الفراشة يحمل معنى خاصاً . إن هذا الانتقال يقوم بتكوين القصيدة نفسها في صورتها الحدسية كتركيب دائم الاختفاء المتدرج للوحدة الحية وللانتثار غير العضوي . ولا ينبغي أن ننسى أن الشعر هنا شيء وأنه بوصفه شيئاً يعلن نوعاً معيناً من الوجود الذي يجب أن يمنحه إياه ترتيب الجمل والفقرات . أو يبدو لي أنه يمكن هذا النوع من الوجود أن يحدد نفسه مثل وجود التمثال المسحور . فنحن من ثم يلزم رخام تتخلله الحياة . أليست هذه الفقرات التي تغشاها دائماً ذكرى الفقرات الأخرى التي لا يمكن أن تنتظم معها ... وهذه الجمل التي تطن في عزلتها غير العضوية بداءات تدعوها جملاً أخرى لا تستطيع اللحاق بها . . أليست هذه كلها كالجهد الفاشل الذي يقوم به الحجر نحو الوجود للنظم ؟ إننا نثر هنا على صورة حدسية معطاه بواسطة الأسلوب والكتابة على الطريقة التي يريد بونج منا أن نواجه بها « الأشياء » .

لا بد من العودة إلى هذا الموضوع .

أن جمل بونج المعلقة على هذا النحو في الفراغ بالتحلل الدقيق لروابطها موجبة إلى حد بعيد . فهي تخضع أولاً لدوق المؤلف . إذ أنه يتمنى أن يختلف « أقوالاً مأثورة » . وهو يعنى بالأقوال المأثورة هذه الجمل الثقيلة بالمعنى التي سبق عجزها والتي تصل في قوة إنباتها إلى حد أن يعتنقها مجتمع بأكمله . وفهم من ذلك أيضاً هذا الاقتصاد القاسي في الكلمات الذي يريد أن يحققه في كل

مكان . فهو مثلاً يعتمد إلى حذف حرف العطف ( و ) عملياً من كل مؤلفاته ولا يذكره إلا كافتتاحية احتفال . وأحياناً تقف الجمل الثانوية في الهواء بين نقطتين بمفردها مثقلة بالإيجاب الموزع وبدون جملة رئيسية كطابع حيثيات الأمر القضائي بالحبس .

« ولكن بما إن كل دودة قز كانت ذات رأسين عمياء وسوداء وأن التمثال الخالي من الرأس والأعضاء قد أصابه الدحول من جراء الانفجار الحقيقي الذي اشتعلت منه الأجنحة المتماثلة .

» من ثم فإن الفراشة التي تمضي على غير هدى لا تتوقف إلا لمصادفات الطريق أو ما شا كل هذا تماماً » .

ولكن وظيفة الفعل الإيجابي بمضخته هي خصوصاً تقليد الانبثاق الحلي للشيء . ولا ينبغي أن ننسى أن هدف بونج ليس وصف تموج المظاهر وإنما وصف الجوهر الداخلي في الشيء أوعلى وجه التحديد حيث يتحد بنفسه . وتؤدي عبارة هذه الحركة المولدة . فهي قبل كل شيء ناسلية تركيبية .

وهنا تلحق مشكلة بونج بمشكلة جول رينار : كيف يمكن الانيان في نفس العبارة الواحدة بأ كبر عدد من الأفكار ؟ ولكن حينما كان رينار يتتبع المثل الأعلى المستحيل في الصمت يهدف بونج إلى انتاج الشيء في رمية واحدة . ويجب أن تتجمد الكلمات كلما اجتازتها العين وأن تكون الجملة قد انتهت في النهاية نوعاً من البزوغ .

ولكن بما أن هذا البزوغ مصاب بعناد الشيء لا بمصير الحياة المرن وبما أنه يشبه الظهور الجميد أكثر مما يشبه الميلاد يجب أن تأتي الحركة المولدة لتتصادم بشدة لتتوقف فجأة أمام العقبة التي تصطنعها النقطة بدلا من تنتشر في رخاوة من جملة أخرى مثل الموجة . ومن هنا ينشأ هذا البناء الغالب في

الجملة : أو لأن ذلك العالم السائل السريع من الأوضاع ثم فجأة الوقفة الرئيسية القصيرة الملتقطة . فيؤخذ الشيء ويحاصر فجأة . هاهى الفراشة :  
وهذا الشراعى الصغير فى الأجواء التى تعنفها الرياح يتسكع فى زى من أوراق الزهور المحشوة داخل الحديقة » :

إن عبارة بونج تمثل فى حد ذاتها عالماً منطوقاً بدقة يحسب فيه مكان كل كلمة وتقوم فيه الردود والانحرافات بوغائنها فى تقديم الوقائع فى إطار نظامها الحقيقى وفى التجسيم الشكلى أيضاً مثل ذكرى بعيدة للرمزية وللاختراعات التركيبية فى تكوين العبارات عند الارميه . وتوجد أحياناً فى هذا العالم المذاب تجمعات مفاجئة أو جلطات على صورة أحوال (الحال فى الإعراب اللغوى) ثم تندفع أجزاء كالمه من الجملة كأحجام كبيرة من المعجين وتبدى نوعاً من الاستقلال . ذلك أن بونج يفرض على نفسه أن يصف عابراً داخل الجملة نفسها كل العناصر المكونة « للشيء » للدروس وأجنته . وهكذا يحتوى الشيء على أشياء ويضم الجنين أجنة .

\* \* \*

لا يقوم بونج بالملاحظة كما رأينا ولا يقوم كذلك بالوصف . أنه لا يبحث ولا يقوم بتثبيت كيفيات الشيء . . . وهكذا لا يبدو له الشيء أيضاً مثل القطب المجهول الذى يساند الكيفيات المحسوسة على نحو ما بدا للفيلسوف الألمانى كانط . فالأشياء لها حواس . ويجب اسناد كل شيء إلى الإمساك بهذه الحواس وتثبيتها كما لو كانت عقولا فجأة أو نشيطة تكشف وسط الظروف الوحيده التى تحيط بها فى نفس اللحظة . عقول .. حواس .. طرائق سلوك .. كل هذا شيء واحد . فهل تلزم إضاعة مميزة من أجل مفاجأتها لذلك تختلف وجهة النظر وفقاً للشيء .

فتؤخذ زهرة الليموزا مواجهة عندما تكون كراتها الصفراء وفراخها  
الزهرة تصرصر من رنين الذهب وعندما يعطى سفعها مقدماً علامات تبعث  
على اليأس . أما الجبرى فستحاول على عكس ذلك أن تمسك به عندما تحذف  
حالة الشفافية المقيدة بقدر فائدة قفزاتها في حضورها ساكنة تحت النظرات كل  
مواصلة واستمرار . ان الكتب تعلمنا ولادة الفراشة من الودودة : ومع ذلك  
فلن نبعث عنها في لحظة تحولها ولكن سنبحث عنها في الحديقة عندما تبدو  
كأن الأرض قد ولدتها فجأة زرافات : وهاك هو جنينها الحقيقي . أما الحصاة  
على العكس فتعلم استيماها ابتداء من الصخرة ومن البحر الذى يفتجها :  
وسنصل إليها بعد مقدمة طويلة فوق الحجر .

وسنرى القواقع على شاطئ البحر كشيء غير متزن أو كنصب تذكارى  
ضخم تحت تأثير اهتمامنا بأن نترك لكل شيء بعده الحقيقى لا بعده الذى  
يأخذ في عيوننا والذى يعتمد على مقاييسنا . وسيبدو لنا عندئذ أننا نقامل  
احدى لوحات المصور السيرىالى سلفادور دالى حيث تظهر قوقعة عملاقة قادرة  
على ابتلاع ثلاثة رجال دفعة واحدة موضوعة فوق الرتبة اللامتناهية للرمل  
الأبيض .

فمن حيث المظهر نحاول اذن في خضوع نموذجى أن نفاجئ الديالكتيك  
انخلاص بالشيء كما نطوى فيه . وسنعمل عند مواجهة كل حقيقة « على أن  
نتر لها تشبك بحركتها الخاصة في إدارة الدورات الكلامية وعلى أن تلحق  
بالكلام تلك النقطة الديالكتيكية التى تضعها فيها صورتها وحالتها الخرساء  
وممارسة مهنتها الحقيقية » . ( ص ٩٦ من كتاب التشيع للأشياء ) .

أهكذا يتقدم بونج رغم ذلك ؟ وهل يلتقى التأثير الذى يتركه فينا شعره  
وقصائده مع عرض منهجه ؟ ألم يأت إلى الاشياء بأفكار سابقة ؟ لا بد من  
فحص ذلك عن قرب .

وأقرر أولاً أن جزءاً كبيراً من السحر الفاتن المحيط باقتاج بونج يأتي مما نذكره فيه خلال علاقات الإنسان بالشيء مع حذف كل دلالة انسانية من هذا الشيء . انظر الحارة أو الجندوفلى :

« أنه عالم مغلق في عناد . ومع ذلك من الممكن فتحه : ولا بد عندئذ من الاخذ به في جوف خرقه واستخدام سكين مشروم ثلم وتكرار ذلك عدة مرات . وقد تجرح الاصابع الفضولية بعضها بعضاً وبصدد ذلك وتكسر اظافرها . فهو عمل خشن » .

هاك عالماً مزدحماً بالناس وخالياً رغم ذلك من الناس . من الحمار ؟ الجندوفلى نفسه أو من نطلق عليهم قول « م » الغريب العنيد الذى يبدو كما لو كان قد انطلق خارجاً من احدى روايات فرانتس كافكا والذى يعذب الحارة بالسكين المشروم دون أن نستطيع تخمين اسباب هذا التعلق طالماً أنهم قد اغفلوا ابلاغنا بأن الحمار من الاطعمة . وعندئذ نخفى « م » ذات نصف القداسه ونصف الزوبعة بنفسها وتترك المجال لهذه الاصابع الفضولية التى تشبه قليلاً اصابع أيدي الاموات في فريسكات فرانجيليكوا . عالم غريب يحضر فيه الإنسان بمشروعاته وبغيب كروح أو كشروع . عالم مقفل لا نستطيع أن نفقد إليه أو نخرج منه ولكنه يتطلب شاهداً انسانياً بكل تحديد : وهو ذلك الذى يكتب التثمين للأشياء وذلك الذى يقرأه . ويردنى عدم انسانية الاشياء إلى نفسى كما يكتشف الوعى ذاته في الديالكتيك الهيجلى وهو يقتلع نفسه من الشيء . ومع ذلك فالوعى نفسه شيء في رأى بونج .

من اين تأتى اذن وحدة الشيء ؟ فلننظر فى الحصة :

« تصير أ كثر صغراً من يوم لآخر ولسكنها واثقة دائماً من شكلها . . . فهى عمياء صلبة جافة فى أعماقها . . وطابعها هو اذن ألا تدع نفسها تختلط بما

عداها ولكن لا بأس من أن تنقص تحت تأثير المياه وعندما تنهزم وتحول في النهاية إلى رمل لا تنفذ فيها المياه أيضاً تماماً كالغبار .

واللح هنا بونج وهو يؤكد « ضد العالم » وحدة هذا الحجر التي تعطى نفسها على هذا النحو إلى ادراكه . ولكن بمجرد اطالته هذه الوحدة إلى أن تبلغ جزئيات الحصة المبعثرة وإلى أن تبلغ تراب الحجر، أقول انه لا يعطى نفسه حق العلم ولا حق الفرض المحسوس ولكن مجرد قدرته الانسانية في التوحيد وحدها . لأن الإدراك نفسه يعطى وحدة الحصة ولكن لا يعطى وحدة الحصة والرمل . والعلم نفسه يعلم أن الرمل يأتي في اقله من الحصى المنحل . ولكنه يضيف أنه لم يكن ثم أية وحدة قط للحجر ولكن مجرد مجموعة من الجزئيات المدفوعة إلى الحياة بحركات مختلفة خاصة وان الطبيعة مظهر خارجي . ينبغي أن يتوفر حكم وقرار من أجل نقل الوحدة التي نكتشفها بالإدراك إلى التحولات التي تقيمها الجيولوجيا أو علم طبقات الأرض .

ورغم ذلك فالإنسان غائب . أن الموضوع يسبق الذات ويدوسها . وتأتي وحدة الحصة منها . فهي تتصل بأدنا اجزائها وبهذا الحجر المفتت بواسطة فصيلتها الداخلية التي تلتقي بمشروعها الأصيل والتي يجب أن يطلق عليها اسم سحرية . وهكذا الأمر في كل من السيجارة والبرقعة والخبز والنار واللحم . لكل هذه الكائنات تماسك متميز من الحياة بدقة ويصحبها رغم ذلك في كل تقلباتها . وتشبه هذه التلقائية القريبة المتجذدة هذا الجهد الذي يبقى الدائرة دائرة فيما يتعلق بها وحدها بينما تنكسر دوماً من ناحية أخرى فيما لا نهاية له من النقط المتقابلة : وهذه الأشياء مفتونة .

فلتقرب منها أكثر من ذلك . ها أنذا لم أعد أميز بين بطل الرياضة وهو ذلك الإنسان الذي كان بونج يصغه منذ قليل وبين القفص أو السيجارة التي

يصنفها الآن . ذلك أنه يخفض الواحد كي يرفع الآخرين . لقد شاهدنا كيف انتهى بأفعال هذا اللاعب الرياضى إلى حد أنها لم تعد سوى خصائص نوعية . ولكنه على العكس يعبر الشيء التالى من الحياة خصائص خصوصية . فهو يقول عن بطل الألعاب: « وليخلص من يسقط من العقد كدودة القز ولكنه يثبت فوق رجلين .. » ويقول عن السجارة : « والجو ملئ بالضباب وجاف فى وقت ممّا ومضطرب كذلك وتوضع السجارة فيه دائماً وضعاً عكسياً منذ استمرت فى خلقه . » ويقول عن الماء : « انها تذوى بلا توقف وترفض فى كل لحظة أى شكل من الاشكال ولا تسعى إلا الى تواضع وأن تستلقى مستوية على بطنها فوق الأرض بمثابة جثة . . . » .

ليس الأمر هنا أمر حالات يضع فيها الشيء سبباً خارجي ( كالثقل مثلاً ) ولكنه أمر عادات مشتركة بين النوع . وهذا يفترض استقلالاً ذاتياً معيناً لكل شيء بالنسبة إلى وسطه وضرورة داخلية خاصة به . وينشأ عن ذلك أن علم تكوين المخلوقات يصبح أميل إلى أن يحمل ملامح التاريخ الطبيعى . وتوضع كل من النباتات والناس والحيوانات والمعادن على قدم المساواة . وليس ذلك اننا رفعنا ( أو خفضنا ) كل الكائنات حتى بلغت صورة الحياة البحتة ولكننا خصصنا كلا بنفس التماسك الباطنى مع اسقاط الداخل على الخارج حسب تعبير هيجل .

ان السبب فى هذه الامالة الغامضة للأشياء الحجرية عند بونج هو أن هذه الأشياء على وجه التحديد ليست ذات حياة . انها تحتفظ بقوقها ويتجرتتها وبدهشتها وبذلك الرغبة الدائمة فى أن تهدم وهى التى سماها لينتس غباوتها . ولم يبق بونج على هذه الكيفيات فقط بل صار يعلنها أيضاً . ولكنها متجعبة ومترايلة فيما بينها بواسطة الخصائص والنشاعر التى تتحول عند لمسها . ( م ٢٠ — سارتر )



وتعتجن وتنعل في نفس الوقت عندما تحمل بعض ما فيها من التوتر الباطني ؛  
 اليها • انظر إلى الحجر • انه حى • وانظر إلى الحياة • انها حجر • وتتوافر  
 للقارنات المشتقة من علم الأشكال البشرية • ولكنها مقارنات ينتج عنها  
 خصوصاً هبوط وعرقلة بما يتعلق بالإنسان كما يقول مؤلفنا في نفس الوقت الذي  
 تسعى فيه إلى القاء الضوء على الشيء وتوضيحه بشكل مشتبّه • لنعد إلى المياه :  
 « انها بيضاء ولا معة طازجة ولا شكل لها . . سلبية وعديدة في رذيلتها  
 الوحيدة : الثقل • بل وفي حيازتها وسائل استثنائية لارضاء هذه الرذيلة •  
 الدوران والنفاذ والقرض والتصفية » .

ألا يصلح هذا ليكون وصفاً لأسرة نباتية ؟ ولكن بونج يستمر :

« وتظل تلب بداخلها أيضاً هذه الرذيلة • انها تذوى بلا توقف وترفض  
 في كل لحظة أى شكل من الأشكال ولا تسعى إلا إلى أن تتواضع وأن تستلقى  
 مستوية على بطنها فوق الأرض بمثابة جثة ... »

ويردنا هذا الدوى الداخلى الى غير العضوى في لحة • وتكاد تختفى وحدة  
 الماء كلية • إننا نتردد في متابعة أحد الطرق الذى يسوقنا نحو بعض هذه  
 الشخصيات الخيالية في الاحاديث القصصية الطرية الخالية من العظم والمستعدة  
 دائماً للتبسط والتى نعلقها بالاذن فتلقى بنفسها تواءاً إلى الأرض بكل ما فيها من  
 إطالة ... أو في سلوك طريق آخر يكشف لنا عن تفكك كل جزيئات الماء  
 وعن سحق كينونتها ويؤكد قدرة السكون والسلبية اللانهائية ضد كل محاولة  
 للتوحيد •

وعندما نصبح عند مفترق الطرق أو عند عدم الثبات على رأى ، وهو ما  
 لا يفارق قارىء مؤلفات بونج قط ، نجدده يضيف فجأة : « نكاد نجزم بأن الماء

مجنون « . ومن ذا الذى لا يلاحظ فى المقطوعة أن الماء ليس هو الذى يأخذ طابعاً جديداً بل ان الجنون هو الذى يخضع لتحول سرى وانه هو الذى يتغير ويصير ماء لجرد ملامسته سطحه ويصبح فى الإنسان وخارج الإنسان سلوكاً غير عضوى : وسأحكى بنفس القدر عن كل الاحاسيس الوجدانية التى يعمرها بونج إلى أشيائه . أنها دلالات كثيرة تلك التى يريد حذفها من الإنسان وانه لإجراءات عديدة تلك التى يحافظ بها على عدم التوازن الدقيق التى يريد وضعها فيه .

ما هى العلاقات بين الشيء الموصوف على هذا النحو وبين وسطه ؟ أنه لن يصير خارجاً حصاً . وغالباً ما يضم بونج ما ينتمى إلى خارج الشيء وما يستقر على الشيء بعض الوقت إلى الشيء نفسه ويجعل منه إحدى خصائصه : فالخصاء تهدد ماء البحر الذى يعمرها ولا تبدد نور الشمس . والثقل رذيلة فى الماء وليس دعوة خارجية . ولذلك يقال ان هذا هو اخص ما يميز الملاحظة : فأننا نلاحظ ارتفاع بالونة مليئة بالغاز فأن تكلم عن قوتها فى التصعيد أو اقول مع أرسطو ان مكانها الطبيعى هو أن تكون على ارتفاع . وماذا أكثر طبيعية عند بونج طالما أنه قد صمم على اظهار الأشياء على نحو ما يراها ؟

وهذا هو الواقع . وسيكون ذاك كاملاً تماماً إذا امتنع عن أى لجوء إلى العلم كما اختط لنفسه . ولكن هاهنا أولاء نلاحظ أن بونج قد انشغل أيضاً وفى نفس الوقت بدنيا العلوم تحت تأثير غموض جديد ارادى فى هذا العام الخاص بالملاحظة الحضة . وترشده وتقوده فى كل لحظة معارفه العلمية وتسمح له بمساءلة شئته فى تحديد أكثر . فأوراق الشجر « قد فقدت عزيمتها بما علاها فى بطء من الصدا . . » والنباتات « يفرح منها حامض الكربونيك بواسطة وظيفته الكوروفيلية مثل تنهد يدوم ليالى عديدة » . ويصف بونج ما يتعلق بالخصاء فى

ألفاظ رائعة متعرضاً لميلاد الأرض وبرودها . وليست صورة الشيء أحياناً سوى مجاز يهدف إلى جعل القانون العلى أكثر قبولا .

فهو يقول مثلاً أن الشمس « تفرض على (الماء) دورة دائمة وتعاملها معاملة السنجاب الحشور في المجلة » فمالم الملاحظة السحرى ينبثنا في أجزائه السفلى يعالم العلم وبمخيمته . « فالروح المستاءة من الأفكار التى تغذت أول الأمر بأمثال تلك المظاهر فيما يتعلق بالحجر ستظهر في مقابلها الطبيعة في النهاية على نحو بسيط جداً مثل الساعة التى يقوم مبدأها على أساس دوران عجلاتها بسرعات غير متساوية على الرغم من إدارتها بمحرك واحد » .

وهذه الرؤية لليكانيكية قوية جداً لديه إلى حد أنها تثير في كتابه نوعاً من اختفاء السيولة . فالماء يعرف بتكسره ويقارن بين المطر وبين الشبكة المجدولة والأثقال وكرات البلى والابرات وتفسر على ضوء آلية الساعة . والبحر يكون مرة « كومة شبه عضوية للأشعة وموزعة توزيعاً متساوياً فوق ثلاثة أرباع العالم » ومرة أخرى يكون جزءاً صغماً من « مؤلف بحرى » تشبه الرياح وتصفعه . وهذه التغيرات في العناصر هى بالتأكيد أخص ما يخص المصور والشاعروهى ما كان يعجب بروس في الالستر . ولكن الالستر كان يحول الأرض أيضاً إلى ماء . وها هنا نحس أن قاع الأشياء جامد . « يكون سائلاً في التعريف ما يفضل الطاعة على الثقل للمحافظة على شكله وما يرفض الشكل لاطاعة ثقله » . ونلاحظ إذن السيولة إحدى وظائف المادة وأن خلاصة الأمر أنه يوجد مادة . وهذا الانتقال الدائم في حركة الفراشة من الداخل إلى الخارج هو السر في هذه الاصاله والقوة اللتين تتمتع بهما أشعار بونج . ان هذه التهدمات الصغيرة بداخل نفس الشيء هى التى توحى بحالات تجري تحت خصائصه . . ثم بتلك المطالع الفجائية التى توحد مرة واحداً ————— بين

الحالات ونمليها إلى سلوك وإلى مشاعر . وهذا الاستعداد الروحي الذى يوقظه بونج لدى القارىء بحيث لا يجد راحة فى أى مكان وبحيث يشك ما إذا لم تكن حركات الروح هزات مادية . هذا الاستعداد الروحي وهذه المبادلات الدائمة هى التى تسمح له بأن يظهر الإنسان كهذا القدر الصغير من اللحم المحيط ببعض العظام وأن يظهر اللحم على عكس ذلك كما لو كانت « نوعاً من المصنع : فتحات وأفران كبيرة والأحواض بجوار المطارق الميكانيكية الكبيرة ووسائل الرسم » . وتلك هى طريقته فى توحيد الأنظمة الميكانيكية فى العلم بواسطة عبارات سحرية وفى إظهار ما يخفى داخل السحر فجأة من حتمية كونية . ومع ذلك فالصلابة هى التى تسود . والكلمة الأخيرة للصلابة والعلم .

وقد كتب بونج على نفس الوتيرة بعض الأشعار الرائعة فى نفقة جديدة تماماً وخلق طبيعة مادية خاصة به . ولن نجد سبيلاً لمطالبته بالمزيد . ولا بد أن نضيف أن محاولته هى أغرب المحاولات ولعلها أكثر المحاولات أهمية فى هذا العصر بما لها من أرضيات خلقية . ولكننا إذا شئنا أن نستخلص أهميتها فلا بد وأن ندفع مؤلفها إلى التخلي عن بعض التناقضات التى تزيدها وتشوهها .

فهو لم يكن مخلصاً لقوله . لقد جاء إلى الأشياء لا على نحو ما زعم بدهشة ساذجة ولكن بتشجيع مادي . الحق أن الأمر لا يتعلق عنده بمذهب فلسفى قبلى وإنما باختيار أصيل فى نفسه . لأن مؤلفاته تهدف إلى التعبير عن ذلك بقدر ما تهدف إلى أداء الأشياء موضع التفاته . وهذا الاختيار صعب التعريف إلى حد ما . كان رامبو يقول :

إذا كنت أملك الذوق ، فليس ذلك ...

للاهتمام بالأرض والأحجار .

وصار رامبو من ثم يحلم بالمذابح الضخمة التي من شأنها تخليص الأرض من سكانها وحيواناتها ونباتاتها . أما يونج فليس دمويًا الى هذا الحد . انه رامبو الأبيض كما يقولون . ويمكننا أن نطلق على كتاب التشيع للأشياء اسم « الجيولوجيا أو علم طبقات الأرض بدون مذابح » . وهو يبدو لأول وهلة عجبًا للزهور والحيوانات وحتى الناس ولا شك في أنه يحبهم . بل وكثيراً . ولكن على شرط أن يعجبهم . فهو مشبوب العاطفة والرذيلة معاً نحو الشيء الخالي من الحياة . . الشيء للمادى . . ما هو صلب .

وكل شيء صلب عنده : ابتداء من عبارته حتى قواعد كونه العميقة . وإذا أعار المعادن أنواعاً من السلوك الإنساني فذلك بقصد معدنة الناس . وإذا أعطى الأشياء طرائق وجود فذلك بقصد معدنة نفسه . ولعله يكون مسموحاً أن نستشف من مشروعه الثوري ما يجري وراءه من الحلم الكبير في تسجيل ما بعد الموت . وهو الحلم بدفن كل ما هو حي وخاصة الإنسان داخل أكفان المادة .

فكل ما يخرج من يديه مادة بما في ذلك خصوصاً أشعاره . ورغبته النهائية هي أن تظهر هذه اللدنية كاملة أحد الأيام بمؤلفاتها كقابر كبيرة من القواقع في أعين قرد من الفصائل الراقية عندما يتصفح في سهو ، بوصفه شيئاً هو أيضاً ، هذه البقايا من أعجاذنا . إنه يستشعر نظرة هذا القرد ويشعر بها مقدماً على نفسه : فهو يشعر تحت هذه الأعين المذهولة من الاندهاش كل أمزجته وهي تتصلب حتى يصبح كأنه تمثال . وبذلك ينتهى كل شيء فهو من نفس طبيعة الصخرة والحصى وتشمل الدهشة الشديدة من الحجارة أذرعتة وساقيه . وكتاباتة تصوب نحو إعداد هذه المصيبة الأصلية غير العدائية . ومن أجل ذلك يلتمس خدمات العلم وخدمات فلسفة مادية .

وأرى في ذلك أولاً نوعاً معيناً من الإبادة في لحظة لكل ما يعاني بسبب مثل الخليانات والظلم واضطراب المجتمع الكريه الذي ألقى به فيه . ولكن يبدو من ناحية ثانية أنه اختار وسيلة سريعة لتحقيق رغبتنا المشتركة في الوجود كنموذج الشيء في ذاته<sup>(١)</sup> بطريقة رمزية . إن ما يهره في الشيء هو طريقة حياته وتأنيده الكلي لذاته وسكونه . ليس ثم أي هروب أو غضب أو قلق : ذلك هو عدم الاضطراب اللا محسوس في الحصة .

وقد أشرت في بعض كتاباتي الأخرى إلى أن رغبة كل منا هي في أن يوجد بوعيه كاملاً على طريقة وجود الشيء . أن يكون المرء بأكمله وعياً وأن يكون أيضاً بأكمله حجراً . وتعطى المادية إلى هذا الحلم رضا مبدئياً مادامت تقول للإنسان أنه ليس سوى آلة . وهكذا أجد لذة حزينة في أن أشعر بنفسى أفكر وفي أن أعرف نفسى بوصفى نظاماً مادياً . ويخيل إلى أن بونج لا يرضى عن هذه المعرفة النظرية البحتة . وقد قام بأكبر مجهود أصيل من أجل النزول بهذه المعرفة النظرية البحتة إلى الحدس . ويمكن إتمام اللعبة بمجرد قدرته على وصل هذين المجالين . ويصبح التنقل على شكل الفراشة الذي لاحظته منذ قليل بين الداخل والخارج ذا وظيفة محددة . أن بونج يستغل الانصهار الحقيقي للوعي والشيء في أرجحتنا بين هذا وذاك بسرعة كبيرة جداً على أمل تحقيق الانصهار بأقصى آماد هذه السرعة .

ولكن ذلك مستحيل . فمهما أرجعتنا بالسرعة التي يريدها فإنه هو نفسه الذي يهزنا على هذا النحو من طرف قصي إلى آخر . ومهما حاول أن يقفل العالم على نفسه مع كل ما يوجد فيه ففي نفس اللحظة يجد نفسه بالخارج . . خارج

---

(١) الشيء في ذاته اصطلاح استخدمه سارتر للدلالة إلى الوجود غير الواعي في مقابل الوجود الإنساني الذي اسماه الوجود لذاته . ( المترجم )

العالم . . وجها لوجه أمام الأشياء . . وحيداً . وهذا الجهد من أجل رؤية المرء لنفسه بعيون مخلوق غريب حتى يعنى نفسه من الواجب المؤلم فى أن يكون ذاتاً . . مر بنا هذا الجهد قبل ذلك مائة مرة فى صور متباينة لدى باتاى ولدى بلانشو وعند السبريالين أو فوق الواقعيين . هذا الجهد يمثل معنى الخيال الحديث كما يمثل أيضاً معنى المادية الخاص جداً لدى مؤلفنا<sup>(١)</sup> . أنه يفشل فى كل مرة . ذلك أن من يبذل الجهد لجرد أنه هو الذى يصنعه ، يهرب بنفسه ويستقر فيما يعلو ذلك الجهد . مثل هيجل حين لا يستطيع أن يدخل فى الهيكلية مهما عمل . ومحاولة بونج مقدر لها الفشل مثل كل المحاولات الأخرى من نفس النوع .

ومع ذلك فقد كانت لها نتيجة غير متوقعة . لقد أقفل العالم على كل شىء وعلى نفسه من حيث هو شىء . وبقي فقط وعيه المتأمل الذى يحمى نفسه بالضرورة خارج العالم لأنه على وجه التحديد وعى بالعالم : انه وعى عار ويكاد يكون غير شخصى . فإذا صنع بونج إذا لم يكن ما صنعه هو نفس الاستخلاص أو الاقتضاب الظاهرى أو الفينومينولوجى ؟ ألا يحتوى فى الواقع ، من أجل التخلص من كل فكرة قبلية ، على طريقة وضع العالم بين أقواس !

فلم يعد العالم منذ ذلك الحين تمثلاً أو حقيقة عالية . . لا مادة ولا روح . انه بكل بساطة هنالك وأنا أعيه . كم كانت نقطة ابتداء بونج تكون رائمة لو أنه وافق على الإنطلاق بدون أى حكم قبلى أو ظن سابق « نحو الأشياء نفسها » ! سيصبح العلم نفسه هاهنا فى العالم بين أقواس . ولن يملك إلا أن

---

(١) انه يمثل إحدى نتائج وفاة الله فطالما كان الله حياً كان الإنسان هادئاً : كان يعرف كيف يرى نفسه : أما وهو الإله الوحيد اليوم وتبرز نظراته كل شىء فإنه يلقى عنقه كى يرى نفسه ( للمؤلف )

يقول حقاً ما يراه ونحن نعلم بأية صرامة يراه . لن يضيع شيء سوى هذا التشيع في تناول الناس كالأصنام أو كالمناكفات . ذلك أنه ينبغي قبولهم بلهم من دلالات إنسانية بدلا من الإنطلاق من مادية نظرية لا نزاهة بالقوة إلى مستوى الإنسان الآلى أو الأوتومات ولن يكون هذا التفسير البسيط سبباً في الأسف مادامت الكتابات السيئة الوحيدة التى ألّفها بونج بل أشد كتاباته سوءاً هما : ر . ك سين رقم ومطعم ليمونييه اللذان يخصهما بالجموع البشرية .

ولم يتلأأ فيهما معنى الأشياء وطرائقها في السلوك إلا فى وهج أكثر شدة . ذلك أنه إذا أمكن أن يقال عن كل شيء انه مادة فى مادية بونج القريبية كان كل شيء من جهة أخرى فكراً طالما ان كل شيء تعبير . لا بد من البقاء متفقين معه بهذا الشأن ويمكن أن نعلمنا الأشياء طرائق الوجود . اننى أود أن يكون أسداً أو حصاة أو فأراً أو بحراً وأريد أن أكون ذلك كله معه وسأرفض الاعتقاد تماماً مثله بأن تجربتنا النفسية هى التى تسمح بتثقيف المادة للفرزائية بطريقة رمزية .

ولكن هل استنتج مثله أن للوضوع يسبق هنا الذات ؟ ليس ذلك ضرورياً . لقد كتبت فى مجال آخر — إذا استطعت أن اسمح لنفسى بذكر نص خاص بى — ما بلى :

« لا يرمز الزج إلى أى سلوك نفسى قبلى . انه يظهر علاقة معينة للوجود مع نفسه وهذه العلاقة فى ذاتها لما طابع نفسى لأننى اكتشفتها فى مسودة للامتيلاك ولأن الزوجة أعادت الى صورتى . فهكذا تزودت منذ اتصالى الأول باللزج برسم تخطيطى وجودى ذى قيمة ، يعلو على التميز بين ما هو نفسى وما ليس بنفسى من أجل تفسير معنى وجود كل الموجودات من فصيلة معينة .



وتبرز هذه الفصيلة كإطار فارغ سابق على تجربة الأنواع المختلفة من اللزج .  
ولقد ألتقت بهذه الفصيلة إلى العالم بواسطة مشروعى الأصل أمام اللزج .فهى  
بناء موضوعى للعالم . . . وما نقوله عن اللزج يصلح لكل الأشياء المحيطة  
بالطفل : فيمد الإيماء البسيط لموادها آفاقه إلى أن تبلغ أقصى آماد الوجود  
ويهبه فى نفس اللحظة مجموعة من المفاتيح من أجل فك رموز الوجود فيما  
يتعلق بكل الوقائع الإنسانية .

ولكن منذ ذلك الحين لا اعتقد أننا بانتقالنا إلى الأشياء كما يريد بونج  
سنعثر عندها على طرائق للاحساس ولا اعتقد أيضاً فى لزوم أن نمبرها أيها  
بعد ذلك حتى نحصل على مزيد منها . أن ما نعثر عليه فى كل مكان . . فى  
الخبيرة وفى ابرة الفونوغراف ( الحاكى ) وعلى المسل الموضوع فوق الخبز . . .  
هو نحن أنفسنا . . نحن دائماً . وهذه الطاقة المتنوعة من المشاعر السماء الغامضة  
التي تقوم بتوضيحها كانت لدينا من قبل أو على الاصح لقد كنا تلك العواطف .

ولكنها لا تجعل رؤيتها ممكنة . . فهى تختفى بين الاغصان وفى الاحجار  
وتسكاد تكون بنير نفع . ذلك أن الإنسان غير متجمع فى نفسه وإنما فى  
الخارج . . بين السماء والأرض . وللحصة داخل . أما الإنسان فلا داخل له .  
ولكنه يضيع كما توجد الحصة . وكل هؤلاء الناس الأدياء الذين يريد  
بونج ان يهرب منهم أو أن يحذفهم . . . هم أيضاً فئران وسباع وأشباك  
وجواهر . انهم ذلك كله لأنهم « موجودون — فى — العالم » على وجه  
التحديد . ولكنهم لا يلاحظون ذلك ولا بد من إظهار ذلك لهم . وهكذا  
يتطلب الأمر فى رأي الحصول على مشاعر جديدة أقل مما يتطلب تعميق  
وضعنا الإنسانى .

وما يبدو لى ذا أهمية ممتعة هو أنه فى الوقت الذى يسعى فيه بإشلال  
لاظهار الدلالات التى يمرها خيالنا للمادى إلى الهواء والماء والنار عن الأرض عن  
طريق التحليل النفسى ، بمحاول بوننج من جانبه أن يقم بناء هذه الدلالات  
بطريقة تركيبية . ويوجد فى هذا اللقاء ضرب من التواعد على دفع قائمة الجرد  
الى أبعد حد ممكن . ولا أريد دليلا على النجاح الكبير الذى أحرزه بوننج  
فى كل محاولاته سوى هذه الأصداء العديدة التى توقظها فى نفس مقطوعاته  
الكاملة .

فمن بين هذه المقطوعات ما يوحى إلينا فى نفس الوقت بسلوك الشيء  
وبسلوكنا الخاص بنا حتى ليبدو لنا أن فنه يذهب الى أبعد بكثير من فكره .  
لأن بوننج المفكر مادي<sup>(١)</sup> أما بوننج الشاعر — اذا أهملنا تهجمات غير  
الموفقة على العالم — فقد أرسى قواعد ظاهرية الطبيعة .

---

(١) ولكن المادى الحقيقى لا يكتب أبداً كتاب التثبيح للأشياء لانه سيعتمد على العلم.  
والعلم يتطلب الخارجية الجزئية بصورة قبلية أى يقتضى العلم تحليل كل فردية . أو بمعنى اصح  
ان ما اراد بوننج ان يجتثه هو على التحديد تلك الفرديات ذات الدلالة التى حصر لها بما يلقاه  
حواله . انه يريد باختصار أن يعبر العالم كما هو ويمتازه إلى نطاق الابد .

رقم الإصدار ٢٣٢٧ لسنة ١٩٧١

الطبعة الفنية الحديثة  
٥٠ شارع الميناء بالقاهرة - ٨١٨٨٧١









